GIANNI BAGET BOZZO

MANUALE DI MISTICA

SINTASSI DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

RIZZOLI

La mistica è una dimensione dell'uomo. Il linguaggio vi conduce, ma solo quando vi è giunto, esso appare come significante.
Questo libro vuole usare il racconto cristiano quale via a un'esperienza di ciò che l'uomo è, nella sua dimensione infinita, quella che emerge nella coscienza della solitudine, della finitezza incompiuta e aperta.
Il suo metodo di paragonare il senso delle parole cristiane e le esperienze che oggi sono divenute possibili in un tempo in cui l'umanità ha in sé stessa come insieme il potere di dare vita e morte.
Orizzonte di ogni linguaggio e di ogni senso, il divino è ciò che è continuamente sperimentato, ma solo raramente riconosciuto. Possiamo continuare a vivere con un Dio privo di senso e un uomo privo di significato?
Ma è possibile ritrovare oggi un senso e un significato all'esistere umano, in un tempo che non ci consente regole o definizioni? È ancora possibile dire il divino nell'unica forma in cui è stato possibile dirlo in ogni religione, cioè nella forma del racconto?
Il libro vuole rileggere le parole cristiane come nuove, senza nulla togliere alla radicalità delle questioni e dei rifiuti che hanno tolto all'uomo delle culture cristiane di accoglierle come comprensione di sé.

GIANNI BAGET BOZZO, sacerdote, teologo, politologo e giornalista, vive a Genova, scrive su periodici e quotidiani, in particolare è articolista politico per «La Repubblica». Tra le molte opere di cui è autore vanno segnalate *Ortodossia e liberazione* (Rizzoli 1980), *Il futuro viene dal futuro* e *Vocazione* (Rizzoli 1982).

Grafica di John Alcorn e Renzo Giust

ISBN 88-17-53070-0

Gianni Baget Bozzo

Manuale di mistica

in collaborazione con
GIORGIO SACCHI

Rizzoli Editore
MILANO 1984

Questo libro nasce da un'esperienza, ma è il tentativo di offrire un linguaggio religioso anche a coloro che non si riconoscono in una professione di fede.

Devo a Giorgio Sacchi un aiuto determinante a costruire questo linguaggio, che senza di lui non avrebbe potuto essere costruito. Esso appartiene a lui più che a me. Anche se ciò che qui è narrato fa parte del mio vissuto.

G. B. B.

PARTE PRIMA

LA TEORIA

Abbiamo scelto come forma espressiva del racconto dell'alienazione un insieme di proposizioni che si definiscono l'una per rispetto all'altra in modo tale che la comprensione di ciascuna avviene in funzione di quella di tutte e viceversa.

Un tale sistema di riferimento ha per supporto il racconto di Gesù Cristo quale la Chiesa lo annuncia, ma lo assume come una interpretazione di esperienze che sono a tutti aperte e quindi di fatto comuni.

Non tutti gli uomini compiono esperienze religiose o vivono esperienze mistiche ma la coscienza di ciascun uomo ne avverte la possibilità, poiché l'uomo è la ricerca di un senso e la definizione di un significato.

Il riferimento dell'esperienza religiosa è un riferimento comune ed ha aspetti pubblici che si manifestano in gesti ed in azioni: l'esperienza religiosa, che è prassi pubblica ed esperienza comune, non è però un'esperienza pubblica.

Essa è riferita al Padre che vede nel segreto.

Queste proposizioni, per questo, hanno senso per coloro che hanno in qualche modo riflettuto sul senso e sul significato e sono quindi entrati nel campo dell'esperienza religiosa. Il senso di queste proposizioni è il senso della loro stessa esperienza.

Il linguaggio cristiano in cui sono enunciate è una forma pubblica di comunicare l'esperienza e quindi una

interpretazione di essa. Il libro è rivolto sia a coloro per cui esso ha senso ma per cui non è un'interpretazione, sia a coloro per cui esso è un'interpretazione ma non un senso. Sia infine per coloro che possono comunicare sia al senso che alla interpretazione.

I

È mutato lo stato logico di Dio cioè quello dei predicati che gli sono attribuibili.

Quando Dio è posto come necessario, il che è implicito in ogni metafisica che ipostatizzi l'Essere, la referenza empirica latente è la regolarità dei fenomeni naturali, cioè la loro datità.

La metafisica perciò traveste sempre un'esperienza del reale rivestendola di una formula metareale che è appunto la necessità.

La metafisica astrae dall'esperienza empirica un elemento che in essa non esiste come tale e gli presta una espressione puramente logica: la necessità appunto.

Una volta che la necessità esiste come predicato, il mondo della natura può essere definito rispetto ad essa come contingente.

Questo è l'errore radicale di ogni metafisica: attribuire alla realtà ciò che è un attributo del pensiero, cioè la necessità.

La necessità è una dimensione costitutiva della ragione umana che non ha nessun fondamento nell'esperienza.

E tuttavia ogni qualvolta la razionalità tende a dare forma nel linguaggio ad essa propria all'esperienza religiosa, essa fonde in un unico soggetto la categoria razionale della necessità e l'esperienza corrente della regolarità e della esteriorità dei fenomeni del mondo.

Per questo ogni teologia naturale esprime in sé

compiutamente l'errore costitutivo della metafisica: quello di separare l'Essere dagli enti costituendolo in un soggetto autonomo.

Ma a ciò aggiunge la contraddizione di porre il medesimo soggetto come operante quale ente fra gli enti come una realtà intramondana.

Infatti la religione non può prescindere dal linguaggio del mito in cui il Divino è posto come un attore fra gli attori del mondo, mentre la teologia naturale raggiunge la sua perfezione quando pone l'Essere e gli enti su due registri radicalmente diversi, tra i quali vi è una comunicazione totale e unidirezionale dall'Essere verso gli enti.

Religione e metafisica chiuse all'interno della teologia naturale determinano una figura incoerente perché ciascuna delle componenti si fonda su presupposti incompatibili con quelli dell'altra.

La metafisica infatti assume il pensiero come suprema realtà e descrive la realtà nella forma delle categorie del pensiero, quindi nel linguaggio della necessità e dell'unità; la religione mantiene invece la pluralità e la conflittualità del reale e cerca un senso là dove essa non percepisce che segni.

Il linguaggio della teologia naturale è divenuto impraticabile per un doppio ordine di motivi.

Il primo ordine riguarda il modo in cui viene intesa oggi la stessa categoria di razionalità; alla razionalità non è più riconducibile alcun reale: la realtà non è in nessun modo riconoscibile come una conseguenza o implicanza della ragione.

La razionalità è di per sé stessa «irreale». Essa può valere come uno strumento di collegamento tra fenomeni reali allo scopo di stabilire delle connessioni di carattere interpretativo o operativo.

Il metodo vale in relazione agli effetti che produce, siano essi interpretazioni oppure azioni.

In questo senso il fenomeno religioso appare come

un fenomeno indubbiamente esistente di cui la razionalità non può discutere la realtà ed il senso.

Realtà e senso sono infatti presupposti all'esercizio stesso della ragione.

Il fenomeno religioso si presenta con tali caratteri di costanza, di regolarità e di efficacia che esso non può essere considerato come un fenomeno a parte dell'esperienza umana ma deve essere visto come un elemento costitutivo di essa.

Alla radice storica di qualunque forma di cultura e di qualunque linguaggio sta sempre una lettura religiosa del mondo.

Le stesse differenze tra i popoli, in quanto espressione di un fondamento culturale, sono in ultima analisi riconducibili ad un segno religioso costitutivo, ad un linguaggio che ne è sorto, alle esperienze che tale linguaggio ha permesso di obiettivare e di trasmettere.

Il fenomeno religioso va dunque considerato come un fenomeno chiave nell'interpretazione della realtà umana; esso non deve essere valutato in funzione delle categorie razionali di possibilità o di impossibilità.

Ciò che è reale è certamente possibile nella stessa misura in cui esso indica il suo orizzonte di possibilità: il segno è riconosciuto dalla ragione solo quando essa ne accetta il senso e quindi ne ammette la possibilità di significato.

Il fatto religioso va dunque preso per ciò che appare come la sua caratteristica manifestazione e anzi il suo più specifico contributo all'esperienza umana: la produzione di segni.

È solo nell'esperienza religiosa che una realtà viene vista come il riferimento di essa ad un'altra realtà: ciò che è manifestato indica ciò che è nascosto.

La stessa realtà del segno consiste nel manifestare ciò che è reale eppure è nascosto. In questo modo viene resa possibile una frattura nella realtà del mondo, la frattura originaria entro cui può passare tutto ciò che è

specificamente umano, dal pensiero all'azione al sentimento: la frattura tra manifestato e nascosto.

La presenza dell'uomo compare nel mondo quando sulle rocce cominciano ad apparire i segni.

Il segno vuol dire che è possibile evocare una dimensione presente eppur nascosta del reale.

La categoria fondamentale del fenomeno religioso è il segno.

Ma questa è anche la categoria fondamentale della manifestazione umana.

Anche così appare il carattere originario e fondante dell'esperienza religiosa rispetto a qualsiasi altra esperienza.

È a partire dal termine di segno che procederemo in questo discorso sull'esperienza religiosa, perché, appunto, il segno è a un tempo parte costituitiva dell'esperienza umana ed elemento significante del fenomeno religioso in quanto tale.

La religione infatti è il riconoscimento del mistero nascosto nel reale e la ricerca di una comunicazione con esso mediante il gesto e il linguaggio.

Non partiamo perciò nel riconoscimento del fatto religioso da qualsiasi categoria razionale che definisca la possibilità, l'impossibilità o i limiti.

Questo corrisponde al riconoscimento che abbiamo prima operato della impossibilità di ogni uso della ragione come se essa fosse norma o fondamento del reale.

Il fatto religioso va dunque ricondotto alla sua realtà e interpretato razionalmente solo a partire da essa. La religione si costituisce come un segno che ha il suo senso nel suo significato ed è quindi obiettivamente la definizione dell'uomo come apertura verso il mistero presente nel mondo ma nascosto da esso.

II

Un altro ordine di ragioni determina la crisi della teologia naturale e cioè l'impossibilità di includere nel medesimo discorso la necessità razionale e l'esperienza religiosa, cioè il cambiamento radicale del rapporto tra uomo e natura fisica.

L'uomo ha determinato per sé la possibilità di uso di energie che sono in natura ma non in forma di disponibilità dell'uomo.

La chimica è il primo di questi esempi; mediante essa l'uomo ha potuto dar vita a composti, come le materie plastiche, che non sono parti della natura e non sono quindi componibili con i suoi ritmi di equilibrio.

Ma l'elemento certo più rilevante rimane quello dell'energia nucleare; le esplosioni nucleari avvengono nel sole, ma non nella concentrazione e soprattutto nella disponibilità caratteristiche di una bomba nucleare. L'uso dell'energia nucleare a scopi distruttivi indica al massimo livello la capacità che l'uomo ha acquisito di incidere sull'ambiente che lo circonda: un limite che possiamo considerare assoluto poiché la crescita indefinita delle testate nucleari ha posto nelle mani dell'uomo la capacità di distruggere le condizioni stesse della vita.

La natura come insieme delle condizioni per la nascita e la vita dell'uomo è ora divenuta un oggetto della prassi dell'uomo stesso.

L'uomo è giunto a dominare così interamente le proprie condizioni di esistenza e a togliere alla natura

la sua caratteristica di fondamento dell'esistenza umana.

Proprio perché può determinare la possibilità di esistenza della natura, l'uomo è divenuto il suo stesso fondamento: la chiave della possibilità della propria esistenza.

Ciò può apparire anche in un risvolto diverso da quello distruttivo della testata nucleare; l'espansione demografica dell'uomo è andata oltre i limiti fissati dalle possibilità della natura.

L'ambiente terra non può garantire una crescita indefinita della specie umana come quella che l'uomo ha prodotto.

L'uomo ha mutato tutte le regole di equilibrio dell'ambiente introducendovi un elemento di infinitezza che non è pre-contenuto nei sistemi di equilibrio i quali rendono possibile la vita nell'ambiente terra.

Per potere garantire una componibilità tra lo sviluppo demografico e le condizioni di vita, l'uomo deve introdurre non solo dei limiti nello sviluppo della popolazione, ma anche trovare nuove forme di sfruttamento dell'energia presente nell'ambiente terra: è cioè obbligato per sopravvivere a modificare costantemente le condizioni naturali della sua esistenza.

Anche sotto questo aspetto l'uomo diviene il fondamento della propria possibilità.

Vi è un altro aspetto in cui la compenetrazione tra uomo e natura rende la figura ancora più significativa: la possibilità che l'uomo si è concessa di incorporare determinati livelli del suo pensiero in macchine e quindi di introdurre nell'ambiente delle realtà che prima non esistevano, delle realtà inanimate che producono pensiero.

III

In queste circostanze viene meno quella figura della natura che era alla base della religione.

La religione considera la natura come una realtà entro cui si nascondono delle forze non afferrabili eppure evocabili e con cui l'uomo può entrare in relazione.

La religione suppone che la natura non sia soggetta all'uomo ma l'uomo alla natura proprio perché essa è il segno della presenza di un mistero entro cui l'uomo stesso trova il suo ultimo fondamento e il suo primo significato.

In questo caso possiamo dire che l'epoca della teologia naturale è definitivamente conchiusa.

La teologia naturale applica la categoria razionale della necessità alla natura usando come referente della necessità la non disponibilità della natura all'uomo, la sua estraneità rispetto ad esso.

La datità della natura rispetto all'uomo costituiva il referente visibile e sperimentabile della necessità come categoria razionale.

Nel momento in cui la natura diviene indisponibile all'uomo, essa diventa indisponibile a fornire il referente al concetto di Essere necessario.

Il mutato rapporto tra uomo e natura fa sì che l'uomo appaia come il fondamento della propria possibilità e quindi risolva in sé stesso ciò che nella teologia naturale è proprio di Dio.

Si dovrebbe perciò dire che al vertice dello sviluppo della civiltà tecnologica sta la fine della religione.

È accaduto invece il contrario. Se vi è un momento in cui si è potuto parlare di fine della religione, non è al presente livello della società tecnologica (un livello che possiamo considerare maturo anche se capace di ulteriore sviluppo), ma al suo inizio.

È all'illuminismo del secolo XVIII che risale la proposizione: «Dio è morto». Al contrario negli anni ottanta di questo secolo, quando ormai tutta la virtualità del processo tecnologico è manifesta, esiste un diffuso e vistoso aumento del fenomeno religioso, in tutte le condizioni sociali e politiche, sotto tutti i regimi, all'est come all'ovest, al nord come al sud.

Perché la crisi del referente religioso tradizionale, l'indisponibilità della natura, e quindi la categoria dell'unico e del necessario, proprie della teologia naturale, non ha determinato una conseguente crisi del fenomeno religioso?

Per rispondere dobbiamo affrontare ciò che è emerso proprio dall'analisi della nuova condizione umana: l'uomo come fondamento della possibilità di sé stesso.

L'uomo che avverte, nella sua realtà esteriore, la sua condizione di fondamento, non la percepisce nella sua realtà interiore. Mentre nella realtà esteriore l'uomo avverte di dominare le sue condizioni di esistenza, non si percepisce nella sua autocoscienza come un dominatore. Anzi la sua condizione reale genera in lui una coscienza di incertezza e di rischio.

Compare così a livello stesso dell'uomo, nella forma della divisione della sua autocoscienza e della sua azione, quella distinzione tra apparenza e mistero che era il fondamento dell'esperienza religiosa dell'uomo nella sua condizione naturale, pre-tecnologica.

L'uomo avverte di portare in sé stesso un sovrappiù rispetto alla sua condizione di operatore.

Si riproduce così, ad un livello diverso, quella di-

stinzione tra segno, senso e significato che è all'origine dell'esperienza religiosa.

L'uomo è un segno a sé stesso nel gesto di dominare le sue condizioni di esistenza nell'incertezza e nel rischio.

Ma che senso ha questa paradossale situazione di dominatore dominato, di operatore la cui azione mette a rischio la sua esistenza, obbligato per di più a modificare le sue condizioni di esistenza per sopravvivere senza avere la certezza di riuscirvi?

Qual è il significato dell'uomo? È egli la «scimmia nuda», il cosiddetto «cancro dell'universo»? O è qualcosa di diverso da tutto ciò?

L'uomo dell'età tecnologica è esso stesso segno e non possiede perciò in sé senso o significato.

È in queste condizioni che la domanda religiosa si modifica e riemerge.

IV

La modifica della domanda religiosa pone Dio come senso e significato dell'uomo in quanto produttore della propria possibilità di esistenza.

Ciò significa che l'uomo può dare a sé stesso questa possibilità perché essa è già attuale nel Divino.

Ma al tempo stesso, se l'uomo come segno è veramente autentico, esser segno comporta che la possibilità sia una autentica possibilità e quindi possa non realizzarsi.

Questo modifica lo status del Divino: Dio è definibile come colui che mantiene sempre aperta la possibilità dell'uomo, ma in modo tale che nel gioco di queste possibilità egli stesso sia coinvolto.

L'uomo è segno di Dio in quanto l'ultimo significato del Divino è appunto quello di poter porre sé stesso al rischio della condizione umana.

Si intrecciano qui immediatamente due tensioni contrarie ma non contraddittorie che danno pieno valore alla relazione «segno-significato» che è quella tra l'uomo e Dio.

Se Dio è Dio, l'eternità gli appartiene e quindi non può morire.

Ma se l'uomo è veramente uomo allora il rischio di morte gli appartiene poiché è egli stesso il fondamento della sua possibilità di esistenza.

Il problema fondamentale di ogni discorso religioso che parta dal riconoscimento dell'uomo come possibilità

della propria esistenza è quello di comporre tale definizione dell'uomo con il riconoscimento contestuale della Divinità di Dio e del carattere di significato dell'uomo che la Divinità di Dio riveste.

Tale questione è originaria al Cristianesimo e sta innanzi al cuore della teologia cristiana.

La proposizione fondamentale del Cristianesimo è che il Figlio di Dio è divenuto veramente uomo, è veramente morto, è veramente risorto.

Questa proposizione indica che nella storia del fenomeno religioso più importante della storia del mondo, e grazie a cui l'idea di un solo Dio è divenuta patrimonio universale di una gran parte dell'umanità, è contenuto l'annuncio che il Dio unico è divenuto uomo, è morto ed è risorto.

Nella storia del fenomeno religioso, la Divinità di Dio come unico creatore del mondo e compimento di esso è andata congiunta a quella del suo divenire uomo e del suo poter morire.

Nella storia i due termini della tensione hanno rivelato che la loro contrarietà è la stessa cosa della loro contestualità: la Divinità di Dio è veramente detta solo là dove è contestualmente annunciato che egli è anche un uomo che muore.

Se dunque la tensione è storicamente conciliata, essa deve esserlo anche teoricamente. Ma teoricamente questo invece non è avvenuto, proprio perché la teologia naturale ha bloccato la categoria razionale della necessità e il racconto cristiano in modo tale che la Divinità è stata attribuita a Dio e la passione e morte esclusivamente all'uomo.

I due termini della contrarietà non sono stati pensati come due termini di contestualità.

In questo senso si può dire che il Cristianesimo non è mai stato radicalmente pensato sino in fondo.

È per questo che il determinarsi dell'evidenza che l'uomo è la possibilità della sua esistenza emersa nell'e-

tà tecnologica ha messo in crisi la formula storica entro cui il Cristianesimo era stato finora detto teoricamente e che era subordinato alla teologia naturale.

Al tempo stesso questa nuova condizione dell'uomo ha determinato la possibilità e la necessità che il Cristianesimo sia pensato teoricamente.

Il che significa porsi il problema: in che senso Dio può divenire uomo e morire.

La proposizione fondante di una risposta a tale domanda è che Dio può alienare sé da sé stesso.

Il concetto chiave è quello della possibilità dell'alienazione divina.

L'alienazione divina ha la sua possibilità nella figura trinitaria di Dio come il Cristianesimo la enuncia.

In Dio esiste l'alterità come identica all'identità.

Nella formula classica di Massimo il Confessore, la Monade è la Triade e la Triade è la Monade.

Pensare al Cristianesimo vuol dire pensarlo a partire da questa proposizione, cioè all'identità in Dio dell'essere identico e dell'essere altro.

Se tale è la definizione di Dio come risulta dalla proposizione fondante il Cristianesimo, se dunque l'alterità è in Dio identica alla identità, ne segue che Dio non può non alienarsi, cioè non può non porre fuori di sé un altro che gli stia innanzi come un assolutamente diverso.

L'alterità unita all'identità in Dio richiede una manifestazione della realtà di Dio oltre Dio stesso: la manifestazione di Dio nel Nulla.

È proprio questo che costituisce la Gloria di Dio: la manifestazione della sua essenza fuori di sé.

Se Dio è l'identità di unità e di alterità non può non manifestarsi come tale.

La sua manifestazione è il dirsi nel Nulla: far sì dunque che il Nulla sia e possa accoglierlo.

L'alienazione divina consiste nel porre il Nulla come realtà e nel porre Dio nella realtà del Nulla.

È questo quello che intendiamo per alienazione divina.

Ciò comporta dare un significato positivo al Nulla: il Nulla non è la metafisica negazione dell'Essere ma è invece la negazione di Dio. Siamo al di fuori delle categorie della metafisica cioè della ipostatizzazione delle categorie del discorso.

Nell'annuncio cristiano il Nulla esiste come negazione di Dio ed ha quindi una sua realtà. Essa non lo costituisce come un altro Dio ma semplicemente come la negazione di tutti gli attributi che Dio ha come Dio.

In questo senso usiamo il linguaggio della negazione per definire la realtà del Nulla: Nulla è ciò che Dio non è, è ciò che non è Dio.

Proprio per questo del Nulla non possiamo dare alcuna descrizione o definizione, ma esso è il tessuto di cui il mondo creato è costituito.

Paradossalmente, il Nulla nel linguaggio mistico riveste tutti gli attributi che nel linguaggio della metafisica riveste l'Essere: è indefinito, indeterminato, incircoscritto, assoluto.

Se all'Essere della metafisica togliamo ciò che gli viene dall'essere predicato del Dio della religione, ci ritroviamo di fronte al Nulla quale qui lo definiamo.

Il Nulla, una volta riconosciuto, libera il pensiero da ogni monismo, dualismo o panteismo nella concezione della Divinità.

Libera il pensiero dal monismo perché il Nulla è assolutamente diverso da Dio, gli è perfettamente alieno.

Lo libera dal dualismo perché il Nulla non è un secondo Dio ma è semplicemente una realtà che Dio pone come assolutamente diversa da sé.

Lo libera dal panteismo perché tutte le cose sono segnate dal Nulla e quindi non possono definirsi Dio nel senso in cui Dio è detto Dio.

Ma nel Nulla Dio si dice, il Nulla è il luogo della

manifestazione di Dio: la sua Gloria risplende nella sua alienazione nell'alieno, cioè appunto nel Nulla.

Per questo la creazione non è semplicemente un atto estrinseco a Dio mediante il quale Dio pone innanzi a sé le cose.

La creazione è una passione divina in cui Dio dice sé stesso in ciò che costituisce la sua negazione, nel perfettamente alieno da sé.

La creazione è l'alienazione divina: Dio compare dal profondo del Nulla. In questo modo le cose sono.

Ma Dio ha nel Nulla la coscienza del Nulla ed è per questo che compare l'uomo.

La Scrittura lo definisce immagine di Dio appunto perché è coscienza che sa di essere Nulla e al tempo stesso sa di avere ben altra origine e ben altro fine che il Nulla.

Il luogo in cui Dio si manifesta come alienato è l'esistenza dell'uomo e quindi la coscienza di essa.

È nell'uomo infatti che si rivela il Nulla come realtà, proprio perché l'uomo è cosciente della sua possibilità di non essere ed ha di fronte un evento che gli manifesta il Nulla: la morte.

La coscienza dell'uomo ha per riferimento ultimo la realtà del Nulla e quindi è coscienza di sé come mortale.

Al tempo stesso egli ripugna profondamente alla prospettiva della morte e manifesta così che la sua esistenza vive un orizzonte diverso dal Nulla.

È nella coscienza che l'uomo ha della propria esistenza che si manifesta l'alienazione divina.

L'uomo ha infatti coscienza di una vocazione all'eternità che gli viene dalla Divinità ed al tempo stesso coscienza della frustrazione di tale vocazione che gli viene dalla realtà del Nulla.

V

La coscienza dell'uomo vive la tensione tra l'essere eterno e l'esser mortale, vive cioè i contrari che costituiscono l'alienazione divina.

L'uomo è la coscienza del Dio alienato.

Per questo la coscienza dell'uomo è essenzialmente una coscienza mistica, una coscienza protesa tra due termini assoluti: l'Eternità ed il Nulla.

La sua vita quotidiana nasconde la realtà della tensione ma anche continuamente la esprime, perché la quotidianità, cioè la gestione del tempo, è il modo mediante cui l'uomo tenta di rendere esperienzialmente conciliabili i due termini assoluti in cui vive la contrarietà.

Il tempo è la dimensione specifica dell'esperienza umana: esso misura la presenza della morte e registra la continuità della vita.

Essere nel tempo vuol dire contestualmente vivere e morire.

L'esperienza del tempo è il centro dell'esperienza mistica dell'uomo perché è il momento di convivenza dei due contrari che si celano l'uno all'altro.

Gestire il tempo nella quotidianità vuol dire dimenticare sia l'Eterno che il Nulla, senza mai poterne perdere la memoria.

I due contrari rimangono come orizzonte entro cui si disegnano tutte le esperienze e tutte le cose.

Poiché l'uomo è la coscienza del Dio alienato, l'e-

sperienza che egli fa di sé è l'esperienza che Dio fa del Nulla.

La differenza tra Dio e l'uomo è la manifestazione della unità tra identità ed alterità che è propria della realtà divina.

Abbiamo detto che l'alterità divina rende l'alienazione necessaria.

Possiamo ora dire che essa la rende anche possibile.

Consente cioè che l'uomo viva al tempo stesso la sua alterità da Dio nel momento radicale dell'alienazione e contestualmente proprio in ciò possa riconoscere la sua Divinità.

Il linguaggio mistico dunque deve registrare contemporaneamente la Divinità dell'uomo e l'Umanità di Dio come l'espressione concreta dell'unità tra identità ed alterità in Dio come essa è espressa nell'alienazione.

L'uomo è un'alienazione di Dio, e quindi Dio alieno: appunto per questo egli è divino. L'uomo qui descritto è ciò che nel linguaggio della fede cristiana è Gesù Cristo: vero Dio, vero uomo.

Il termine stesso di alienazione ha un riferimento biblico nel famoso svuotamento di colui che è «in forma di Dio» di cui parla la *Lettera ai Filippesi*.

Nel linguaggio dogmatico è il Cristo stesso colui da cui l'uomo riceve ad un tempo la propria Divinità e la propria Umanità: egli è infatti il primogenito di ogni creatura come dice la *Lettera ai Colossesi*.

In Lui tutte le cose sono state create e in Lui hanno stabilità, afferma la medesima lettera.

Prendendo questa affermazione cristologica nel suo livello teorico radicale, la si può intendere non semplicemente ponendo Gesù quale evento storico ma appunto, cristologicamente, leggendolo come la categoria mistica originaria.

La Cristologia prende così il posto della teologia naturale.

Si abbandona l'idea di un rapporto di mera estraneità tra Dio e la creazione, ma si coglie nell'uomo stesso il nesso originario tra Dio e la creazione, quello che fonda l'intraneità della creazione a Dio e di Dio alla creazione.

Gesù Cristo diviene così il segno in cui è detto la totalità del senso e del significato di ogni uomo e di tutta l'umanità.

L'esperienza mistica si manifesta nel momento in cui l'uomo emerge dal tempo e dalla quotidianità e pone ad oggetto della propria coscienza il Divino ed il Nulla.

Questo accade ad ogni uomo più volte nella vita, e gli accade certamente nel momento della sua morte in cui i due contrari si fondono e l'alienazione si risolve nell'alterità.

È quello che nella Cristologia è espresso con la categoria della Resurrezione.

Tale categoria implica la possibilità per l'uomo di compiere il ciclo dell'alienazione divina, e per Dio la possibilità di essere il Dio che ritorna dopo l'alienazione: il Dio reintegrato in sé.

VI

La coscienza mistica, in quanto coscienza della Resurrezione come possibilità, è appunto esperienza di fede poiché essa vive il tempo quotidiano sotto la presenza contestuale dei due termini di riferimento ma senza poter mai possedere la necessità della loro fusione.

Proprio perché alienazione, la coscienza mistica non coglie l'alterità divina nell'alienazione divina, se non appunto come un mistero, cioè come una possibilità nascosta ed incerta.

Per questo abitualmente la coscienza mistica di ogni uomo vive nel sentimento della propria esistenza come dolore.

La radice della coscienza mistica è il dolore di esistere: aver posto come proprio oggetto i due termini contrari la conduce alla lacerazione dolorosa tra di essi.

La coscienza mistica deve inventare la sua quotidianità, cioè una gestione del tempo in cui essa possa, senza perdere l'oscurità propria dell'esistenza come alienazione divina, acquisire contestualmente l'alterità originaria in Dio come fondamento dell'alienazione. È ciò che nella categoria cristologica è detto come la condizione di figliolanza, l'essere il Figlio.

VII

Le forme di questo viaggio dell'esperienza mistica sono varie e diverse, mutano secondo la storia di ogni uomo.

Non si collegano nemmeno abitualmente a nozioni prestabilite, anche se le parole dell'annuncio di fede che manifestano il Cristo mantengono la loro fondamentale natura di segno costitutivo.

Tuttavia quelle parole, come ogni segno, indicano una possibilità, non una necessità del processo.

D'altro lato, poiché esse sono segno di ciò che realmente l'uomo è, dicono appunto che l'uomo è a sé stesso l'ultimo segno e perciò può essere anche l'unico.

Il linguaggio cristiano, qui assunto come segno costitutivo, offre le parole che consentono di esprimere il linguaggio della coscienza mistica in modo ad essa proprio: l'esperienza della Figlità è l'esperienza della Divinità originaria dell'uomo e quindi del fondamento dell'alienazione nell'alterità.

Quando questa coscienza è raggiunta, allora può sopraggiungere nelle forme stesse della gestione del tempo, e quindi della quotidianità, la anticipazione della esperienza di Resurrezione cioè dell'unità tra alterità ed alienazione.

In questo caso la coscienza mistica perviene ad una condizione che può essere chiamata quella del «non-tempo», in cui essa è in grado di sperimentare l'alienazione dall'interno dell'alterità e di agire quindi nel tempo secondo forme che hanno, rispetto alla continuità temporale, la gratuità dell'Eterno.

VIII

Gratuità è il modo in cui possiamo definire il passaggio necessario tra alterità ed alienazione all'interno dell'alterità divina.

La gratuità manifesta come venga percepito nell'esperienza mistica il carattere rischioso dell'esistenza umana e quindi la realtà obiettiva dell'alienazione divina.

L'esperienza del «non-tempo» è calata nel tempo e proprio così è in grado di avvertire la profondità del Dio detto nel Nulla e la potenza con cui il Nulla avvolge il Divino.

Il «non-tempo» consente di cogliere la tragedia divina nella tragedia umana. Nel momento in cui avverte tutta la realtà nell'alienazione del Divino nell'umano, l'esperienza del non-tempo sa di essere collocata oltre l'alienazione divina, anche se ciò è di là del linguaggio in quanto espressione di un'esperienza.

L'esperienza del non-tempo è l'alienazione divina colta nel momento in cui essa si conchiude, quindi come se i due lati di essa, l'alienazione e la reintegrazione, fossero compresenti. In questo caso il vertice dell'esperienza mistica tocca in un punto solo la realtà della storia divina nella storia umana e l'evento della storia umana nella pienezza divina.

IX

La realtà della storia umana e dell'alienazione divina in essa non può essere racchiusa soltanto nei due termini dell'alienazione: il Divino e l'umano.

Vi è un altro universo che possiamo dire creaturale come diciamo creatura l'uomo e la natura fisica ma tuttavia in un modo interamente diverso.

È il mondo dell'Angelo e del Demone, figure essenziali del discorso cristiano eppure non risolvibili nella Cristologia.

L'Angelo e il Demone indicano infatti realtà che non appartengono alla alienazione divina e tuttavia sono incluse nella sua alterità come una ridondanza di essa.

Nella Bibbia Dio non appare mai come solo ma come circondato da un Regno che non si risolve nella realtà del mondo fisico né nell'uomo eppure ha signoria su di esso: signoria sulla natura fisica, influenza sull'uomo. Può cioè entrare in dialogo con l'uomo.

La funzione dell'Angelo e quella del Demone è di stare presso Dio, ma senza ridursi né all'alterità né all'alienazione.

Stanno presso di esse: l'Angelo presso l'alterità, il Demone presso l'alienazione.

Essi introducono così nella relazione divino-umana, un elemento conflittuale che si manifesta per l'Angelo nell'impedire che l'alterità divenga alienazione e per il Demone che l'alienazione si compia in alterità.

L'Angelo è l'espressione, nella sua stessa esistenza, dell'abisso di differenza che esiste tra Dio e il Nulla.

In quanto non Dio, l'Angelo stesso porta in sé il segno del Nulla.

Ma l'Angelo è anche colui in cui il Nulla è da sempre interamente negato, colui cioè che rimane come segno del «presso Dio» anche di fronte al Nulla stesso di cui pure l'Angelo è segnato.

Infatti nell'Angelo Dio non si getta nella radicalità del Nulla, ma pone proprio nell'Angelo il segno radicale della differenza tra Dio e Nulla.

L'Angelo è il segno che Dio è in sé vittoria sul Nulla: l'Angelo è il segno della possibilità della Resurrezione.

Vi è una connessione tra la Resurrezione e gli Angeli che compare in ogni racconto evangelico di Resurrezione.

Il riflesso degli Angeli sulla storia umana è quello di dare forma nella alienazione stessa alla memoria della differenza divina.

Dall'Angelo scendono come segno sul mondo la sacralità e l'idealità, le misure della sublimità e della grandezza.

Dette però nel mondo alienato, esse divengono figure di alienazione perché, nel momento stesso in cui segnano nella storia la differenza tra il Divino e l'umano, ergono contestualmente dei segni di potenza attorno al Divino che obiettivamente velano la radicalità dell'alienazione.

È nel segno angelico che Dio appare come il Dio di potenza, come il Dio che è potere.

Nella tradizione ebraica, raccolta anche nel Cristianesimo, si afferma che la Legge è data da Dio attraverso gli Angeli.

L'Angelo esprime la differenza tra Divino e umano in modo tale che il rapporto tra Dio e l'uomo appaia nella chiave della signoria e della soggezione.

In questo modo l'Angelo è coinvolto, in quanto realtà presso Dio, nell'alienazione stessa e finisce anzi per radicalizzarla e renderla quindi obiettivamente più dolorosa per Dio nell'uomo e per l'uomo in Dio.

Nella tradizione ebraico-cristiana l'Angelo è messo in relazione non solo con le forze della natura ma con le tradizioni dei popoli.

La differenza tra i popoli è fatta risalire alla differenza tra gli Angeli.

Anche sotto questo aspetto l'Angelo, segno della differenza tra Dio e il Nulla, diviene nell'alienazione divina il principio delle differenze nobili che determinano i conflitti profondi, appunto perché segnati dai riferimenti intra-storici al mondo eterno: il sacro, il sublime, l'ideale, l'antico.

X

La figura del Demone sta presso Dio in quanto alienato e quindi esprime non la differenza della realtà umana dalla realtà divina presso l'uomo, ma la differenza della realtà divina da quella umana presso Dio.

Il Demone esprime innanzi a Dio tutta la differenza dell'uomo da Dio e riassume in sé stesso questa differenza.

Il Demone tende quindi a far sì che l'alienazione divina non si compia nella reintegrazione ma che Dio si smarrisca nell'umanità in cui si è espresso, che viva cioè l'alienazione nel suo integrale significato.

Il Demone pone così l'uomo come realtà ostile a Dio e lo fa poiché egli vive presso l'alienazione divina in quanto tale, quindi all'interno della storia umana.

Il Demone rende ostile l'uomo a Dio rendendo ostile l'uomo all'uomo.

Se l'Angelo può offrire al conflitto dell'uomo con l'uomo la motivazione, il Demone produce nell'uomo la realtà stessa del conflitto.

È quindi nella violenza dell'uomo sull'uomo che compaiono la pienezza e la potenza della alienazione divina.

La lacerazione tra uomo e uomo è come una lacerazione di Dio in Dio.

È la tensione al massimo grado tra alienazione ed alterità.

Il Demone è in questo senso il «principe» di questo

mondo, cioè colui che dà forma a questo mondo in quanto produzione del conflitto e quindi di tutte le violenze che il conflitto produce.

I segni della presenza del Demone compaiono in ciò che è la fragilità propria dell'uomo e il termine ultimo dell'alienazione divina: il corpo umano.

Il Demone è definito nel quarto Vangelo come «omicida dal principio», cioè come colui che tende a risolvere nella morte la totalità dell'esistenza umana.

In questo modo egli diviene il segno uguale e contrario rispetto all'Angelo.

Egli si manifesta innanzi a Dio come segno obiettivo della differenza tra alienazione e reintegrazione: come il segno della differenza tra alterità ed alienazione visto dalla parte dell'alienazione.

Il suo permanere nella reintegrazione è la memoria dell'alienazione come rimane in eterno nel Dio che è passato attraverso il tempo e nell'uomo che attraverso il tempo si è compiuto in Dio.

È ciò che nella tradizione vien detto come la permanenza della realtà infernale, che va tuttavia vista nel suo ultimo termine come un momento stesso della reintegrazione e quindi come interna ad essa.

XI

Ciò che è veramente umano è veramente divino.

Il processo di reintegrazione prende forma all'interno dell'alienazione divina come rovesciamento di essa nel momento in cui l'uomo accetta come suo fine l'altro uomo.

È in quell'atto che l'alienazione cessa e la reintegrazione inizia.

Dovunque avvenga un atto di perfetta relazione in cui l'uomo accetta di esistere come pura relazione ad un altro uomo, Dio cessa di essere alienato e ricompare come Dio.

Ricompare come Dio nel gesto umano.

È ciò che nel Vangelo è detto nella parabola « avevo fame e mi avete dato da mangiare ».

In quel momento Dio è comparso come Dio nella relazione tra uomo e uomo.

In ogni momento in cui emerge un atto di puro amore di un uomo verso un altro uomo, avviene un rovesciamento del tempo.

Esso non scorre più dall'Eternità verso il Nulla, ma dal Nulla verso l'Eternità.

Per questo il puro amore è visto come pura utopia: perché esso fuoriesce dal ritmo del fluire del tempo, cioè dal ritmo della alienazione divina.

In questi momenti di non-tempo si costruisce un processo oltre il tempo che è la Resurrezione.

Di ciò che è oltre il tempo non vi può essere imma-

ginazione perché l'immaginazione è scandita dal fluire del tempo verso il Nulla.

Ma sono possibili fantasia ed emozione, dimensioni che sono senso o sentimento, ma non mai descrizione e possesso immaginario. La relazione di puro amore tra gli uomini è sempre puntuale perché fuori del fluire: è un confluire oltre l'alienazione nella perfetta alterità divina che è identica alla sua unità.

Per questo non esiste nel tempo una società perfetta; né è possibile veramente descrivere l'utopia se non come mero esercizio di ragione o come scherzo di immaginazione.

La società umana, in quanto società, è essenzialmente temporale.

Essa è quindi fondata sul processo di alienazione divina ed è segnata dai contrapposti ruoli dell'Angelo e del Demone.

L'Angelo realizza la società umana in quanto essa trascende l'individuo ed ha alla sua radice la sacralità e l'idealità.

L'Angelo offre al potere dell'uomo sull'uomo la sua realtà perché pone sul potere il valore del sacro e dell'ideale.

Rende possibile che l'uomo divenga misura assoluta di altri uomini.

Proprio perché esprime nel registro dell'alienazione divina la differenza tra il Divino e il Nulla, l'Angelo pone il potere come divino e l'uomo come nulla.

Ma il Demone produce nel potere la sua essenza di negatore del Divino in quanto alienato, ponendosi come il prezzo radicale dell'alienazione. Se l'Angelo è il fondamento del dominio, il Demone introduce nel potere la propria essenza come essenza del conflitto e dunque della violenza dell'uomo sull'uomo.

Il potere in quanto segnato dall'Angelo esprime il dominio della società sull'individuo ma di per sé include l'individuo nella società.

Offrendo motivazioni l'Angelo fonda il potere, il suo orizzonte di totalità.

Dell'opera dell'Angelo c'è teoria: essa può essere contemplata ed espressa nelle forme della ragione.

Ma ciò che il Demone introduce è invece un elemento di divisione che frammenta la società al suo interno e contrappone le società fra loro.

Dal Demone deriva la dinamicità della storia come lotta tra i poteri.

In tale dinamicità la violenza svolge un ruolo dominante perché con essa il Demone combatte Dio in quanto alienato e si oppone alla reintegrazione divina.

La storia è un intreccio delle alte motivazioni che fondono la stabilità e la permanenza dei poteri con la volontà di violenza che fonda il loro passare e il loro consumarsi.

XII

In quanto società umana la Chiesa è soggetta alla tensione dell'Angelo e del Demone ed al dispiegarsi delle loro contrarie funzioni.

Al tempo stesso essa costituisce il racconto dell'alienazione divina e l'indicazione del senso della storia umana come processo di reintegrazione divina.

La Chiesa è dunque interna all'alienazione divina come qualunque società umana e contestualmente essa presta ciò che è proprio della società umana, il linguaggio, al processo di rovesciamento dell'alienazione divina in reintegrazione.

Proprio ciò che in essa è alienato, il linguaggio, diviene il momento che rende possibile il rovesciamento dell'alienazione.

Quando diciamo che la Chiesa è infallibile e indefettibile indichiamo in essa la funzione dell'Angelo che sacralizza ed idealizza il potere.

In questa forma la Chiesa appare come la funzione totalizzante della società, la forma pura della società in quanto totalizzante; e contestualmente proprio la sua volontà totalizzante spezza la Chiesa in Chiese, contrappone popolo a popolo, nazione a nazione, individuo a società, società a società, individuo a individuo.

In ciò riconosciamo la funzione del Demone che nella Chiesa produce il conflitto come sua essenza e genera la volontà di potenza e la potenza di violenza.

La storia della Chiesa contiene in sé tutte le idealità

e tutte le violenze che si dispiegano nella storia della società umana.

In questo senso la Chiesa è il punto terminale della alienazione divina perché in essa le funzioni dell'Angelo e del Demone appaiono nella loro purezza e nella loro pienezza.

Ma proprio perché è il punto terminale della alienazione divina, la Chiesa contiene in sé stessa « le parole di vita eterna », secondo l'espressione rivolta da Pietro a Gesù.

« Le parole di vita eterna » sono il frutto dell'alienazione divina offerte a ogni uomo in quanto divino nell'alienazione e quindi in quanto capace di partire dall'alienazione per rovesciarne il senso e ricostituirne il significato.

Il segreto della storia umana sta dunque nel segreto della Chiesa perché ciò che in essa è scritto è ciò che è a tutti offerto: e tutto ciò che in essa è scritto accade.

Ma per leggere quello che è scritto nella Chiesa occorre averlo già conosciuto.

È soltanto quando il processo di rovesciamento è già avvenuto che è possibile leggere nelle parole che la Chiesa dice il significato che Dio vi ha posto sin dal principio e sin dalla fine della sua alienazione.

PARTE SECONDA

LE PROPOSIZIONI

— La categoria prima è l'evento.

— Questa categoria non ha funzione logica ma soltanto epistemologica.

— Il non aver funzione logica significa non esser calcolabile o meglio non sottoposta al criterio della deduzione.

— L'evento genera rapporto.

— L'evento è un termine categorematico: non ha quindi bisogno di altri termini per esistere.

— La logica che regola l'evento è quella che interpretando il significato induce il senso e non quella che dal senso deduce il significato.

— L'evento è il fondamento del tempo.

— Il segno è l'aspetto sperimentabile dell'evento.

— La categoria dell'evento, in quanto fondante il tempo, è metatemporale ma non senza tempo.

— L'evento è prima del suo segno.

— Il segno stabilisce il confine tra il prima e il poi.

— Lo stabilire un prima ed un poi significa calarsi nel nostro concetto di tempo.

— Dire invece che l'evento è prima del suo segno non vuol dire creare una sequenzialità e quindi un'altra forma temporale, bensì distinguere tra il potere e la causa.

— L'evento è la transizione tra ciò che è senza tempo ed il tempo.

— L'evento è la radicale mediazione tra il non segno ed il segno.

— Il segno è necessario in quanto è posto ed è altresì possibile in quanto avrebbe potuto non esserlo.

— Il segno è la mediazione tra l'uno ed i molti; infatti è unificante in quanto esistenza unitaria, generatore di differenze in quanto ulteriormente mediabile.

— Le differenze sono non contradditorie poiché provengono dallo stesso segno.

— Tra i segni valgono i rapporti.

— Tra i rapporti valgono le misure.

— L'insieme degli eventi di cui un uomo è destinatario rappresentano la sua esperienza.

— All'uomo l'evento accade.

— Come tale l'uomo è segno e produttore di segni, ma non di eventi.

— La relazionalità con gli altri uomini non genera quindi nuova esperienza, ma consolidamento dell'esperienza di un evento unificante.

— Esempi di eventi sono: la nascita, la morte, il peccato.

— I segni di questi eventi sono le attualità dei medesimi: il nascere, il morire, il peccare.

— L'evento fondamentale dell'uomo è l'esistenza.

— L'esistenza genera dunque un'esperienza fondamentale ed originaria.

— L'esperienza originaria nasce dal concepire l'intima connessione tra il meta-temporale, il temporale, l'evento.

— L'esperienza originaria genera conseguentemente l'autocoscienza di sé e la coscienza del fuori di sé.

— Ciò su cui non si può ragionare, si può raccontare.

— La ragione, in questo senso, coincide con il calcolo deduttivo.

— Il racconto è la storia dell'uomo e dell'esperienza.

— Il racconto non è la ragione, ma non è senza ragione.

— L'evento ha origine nel Divino ed estrinsecazione nell'umano.

— L'estrinsecarsi dell'evento nell'umano genera l'autorecupero del Divino stesso da parte dell'umano.

— L'esperienza originaria è il fondamento e nello stesso tempo il paradigma dell'esperienza religiosa.

— L'esperienza religiosa non ha un riferimento linguistico ma solamente empirico.

— È empirico tutto ciò che sperimentiamo dai segni.

— La coscienza dell'evento genera l'io.

— L'esperienza originaria cresce e si consolida come oggettività degli eventi che accadono all'io e contemporaneamente crea un confine all'evento: infatti l'evento è ciò che accade all'io.

— La singolare esperienza fornita dal riconoscimento dell'evento come indefinito ed indefinibile e nello stesso tempo costringibile forma la coscienza dell'alienazione.

— Alienazione comporta riconoscere l'altro da sé: avere rapporti con questo mondo o poterne avere.

— L'io scopre la propria infinitezza in quanto oggetto di eventi che divengono finiti pur avendo l'attributo dell'infinitezza.

— Dunque ciò che noi reputiamo finito non sempre lo è.

— Quando ci accorgiamo di ciò che stiamo vivendo in maniera empirica, la nostra esperienza esistenziale aumenta ed è ciò che ci rende consapevoli e nostalgici di un altro mondo possibile: quello alieno dal nostro.

— Se esiste una alienazione allora ne esistono due.

— Ecco dunque comparire quel mondo che da infinito e puntuale si aliena nel finito e si frammenta.

— Sentire il Divino significa sentire una alienazione che non è la nostra e di cui noi siamo l'oggetto.

— Non potremmo sentire se non vi fosse una qualche via di comunicazione.

— I mondi alieni sono comunicanti.

— Queste vie sono date dagli stessi elementi di differenziazione.

— La differenziazione non è contraddittoria ma può essere contraria.

— Il Divino comunica con l'umano tramite l'evento.

— L'umano legge il Divino nell'interpretazione soggettiva degli eventi infinitizzando così il segno.

— Infinitizzare il segno significa infinitizzare il reale.

— I mondi alieni sono quelli del Divino e dell'umano.

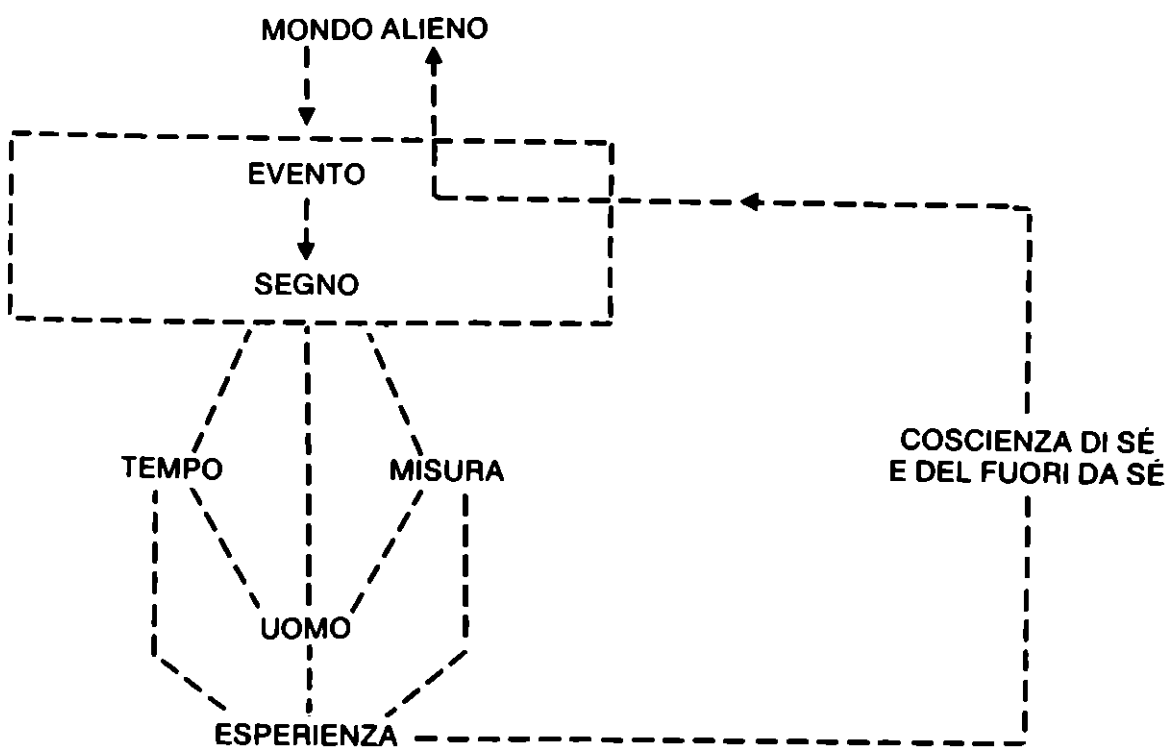
— Ognuno dei due mondi contiene elementi di sé stesso e del mondo alieno.

— I mondi sono autocoscienti.

— L'interpretazione dogmatica è linguistica.

— L'interpretazione linguistica cerca referenti.

— I referenti di un'indagine religiosa non possono essere determinati con un criterio epistemologico in quanto l'interpretazione di ciò che è fuori dal proprio mondo non può avvenire dentro al proprio mondo.

— La forma conoscitiva deve quindi assumere il seguente schema:

— Vogliamo quindi dire: il mondo A riconosce il mondo B che è alieno grazie alla lettura della presenza o della mancanza di segni del mondo B e non dall'esistenza stessa del mondo A.

— Solo gli elementi completamente omogenei sono elementi di non comunicazione.

— Gli elementi di non comunicazione sono gli elementi di confine.

— Il confine è la condizione essenziale dell'alienazione.

IL RACCONTATORE

— Il raccontatore è colui che resosi cosciente del proprio io e conseguentemente degli eventi, interpreta sé come alienazione divina e recupera quindi la capacità di distinguere.

— Distinguere significa produrre segni.

— Interpretare il Divino è un segno.

— Peccare è un segno.

— Il peccato è la coscienza del male.

— Il male è una possibilità assolutamente omogenea alla finitezza del finito.

— Il racconto è l'insieme delle distinzioni.

— Ogni uomo ha un racconto.

— Ogni racconto ha un paradigma.

— Il paradigma di ogni racconto possibile è Cristo.

— Esiste quindi un modello dei racconti degli uomini: questo modello è Cristo.

— La Cristologia è la storia dell'uomo.

— Cristo è il mediatore tra i mondi alieni.

— Cristo è l'elemento di coesistenza e quindi di unitarietà dell'intero progetto cosmico.

— Il progetto cosmico è quello che elimina le alienazioni ma non le diversità.

— Cristo è l'esplicitazione del segno.

— Cristo è il racconto puro.

— Cristo è il segno.

— Ecco dunque un segno di unità che non proviene da un evento.

— Ciò permette di dire che non esiste solo la categoria dell'evento.

— Allora possiamo dire che esiste nella Divinità un'esistenza che produce segni senza produrre eventi.

— Questa esistenza è Dio.

— Possiamo dunque distinguere Dio e Divinità.

— Parallelamente distinguiamo umanità e umano.

— La corrispondenza tra questi termini è la seguente:

DIO <===> UMANITÀ
DIVINITÀ <===> UOMO

— Dio corrisponde all'umanità perché entrambi i termini hanno caratteristiche di globalità.

— La Divinità corrisponde all'uomo in quanto comunicante per mezzo degli eventi.

— Esistono rapporti tra Dio e Divinità e tra uomo e umanità.

— Dio e Divinità sono in rapporto di necessarietà.

— Essere in rapporto di necessarietà equivale a dire: « non l'uno senza l'altro ».

— La connessione è data dalla necessità di essere omogeneo a sé stesso.

— Essere omogeneo a sé stesso vuol dire essere.

— Uomo e umanità sono in rapporti di possibilità.

— Questo significa: « l'uno e/o l'altro ».

— La connessione è data dalla possibilità di essere omogenei al mondo che si aliena.

— Ciò significa non essere ma divenire.

— Il divenire dell'uomo è il mondo del Divino.

— L'essere dell'uomo contiene gli elementi per divenire.

— Gli elementi del divenire gli sono forniti dal mondo stesso verso cui diviene.

— Il racconto è la prosecuzione dell'esperienza originaria.

— La prosecuzione dell'esperienza originaria rende possibile la ricongiunzione del raccontatore con il Divino.

— Il racconto non è necessariamente.

— Vi sono quindi infiniti possibili racconti.

— I raccontatori, essendo legati al tempo, sono invece finiti.

— Il tempo fissa i raccontatori possibili.

— Il tempo non limita invece i racconti possibili.

— Ogni raccontatore ha dunque, come prolungamento dell'esperienza religiosa, infiniti racconti possibili.

— Se i raccontatori sono infiniti, l'infinità di racconti è di ordine superiore all'infinità dei raccontatori.

— Il racconto, per il raccontatore, è la finitezza, il segno, l'evento.

— Il racconto produce segni.

— Il segno ha significato.

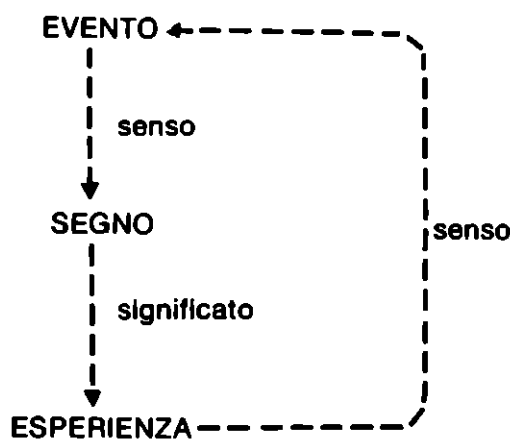
— Il significato entra a far parte dell'esperienza così da recuperare il senso.

— Il senso viene recuperato eliminando la pluralità possibile e non contraddittoria del segno, sentendo cioè l'evento.

— L'evento ha senso immediato e cioè il segno.

— Ma il significato del segno viene recuperato solo nella misura relazionata al tempo ed allo spazio.

— Lo schema dell'operazione descritta è il seguente:

```
EVENTO ←- - - - - - - -.
  |                    |
  | senso              |
  ↓                    |
SEGNO                  |senso
  |                    |
  | significato        |
  ↓                    |
ESPERIENZA - - - - - - '
```

— Il bene ed il male sono elementi fondamentali del racconto.

— Il bene è dunque il recupero immediato del senso dell'evento.

— Il male è il non significato del segno.

— Elementi sintattici del racconto sono: la tentazione, il peccato, la morte, la vita, i nostri simili.

— La tentazione, il peccato, la morte, la vita sono esperienze possibili e significanti in quanto possono accadere.

— La tentazione è la possibilità di non vedere il significato dei segni.

— Il racconto è la possibilità di vincere la tentazione.

— Il racconto è l'alternativa alla realtà.

— La realtà come tale è la tentazione.

— I simili invece sono tali non per coincidenza di strutture, ma in quanto alienazioni parallele del Divino nell'umano.

— La tentazione, il peccato, la morte, la vita sono termini costitutivi del proprio racconto possibile e come tali possibilità ricongiungenti il sé stesso in Altro.

— La relazione con i simili è autocoscienza della Divinità stessa.

— L’esperienza quotidiana è il formarsi del racconto.

— Ogni istante sceglie il racconto tra infiniti altri possibili.

— L’istante è l’elemento che separa il prima dal poi.

— Ogni istante segue da un travaso di mondi finiti ed infiniti.

— L’esperienza è un’oggettivizzazione di sé stesso e contemporaneamente soggettivizzazione di altro da sé nei rapporti con gli altri esseri umani.

— L'esperienza religiosa è fondata dal rapporto.

— Il rapporto può esprimersi in due modi:
il rapporto con gli altri, cioè la relazione;
il rapporto col tutto fondato nel tutto presente nel sé, cioè l'armonia.

— Chiameremo il primo tipo di rapporto relazione sociale; il secondo autorelazione.

— Non si deve confondere l'autorelazione con l'esclusione dei rapporti.

— L'autorelazione è un'esperienza che nasce dall'uomo a seguito dell'esperienza originaria, cioè la separazione del sé dal fuori di sé.

— Il rapporto relazionale è invece motivato dal riconoscere nel sociale il Divino.

— Il Divino viene riconosciuto nel sociale in quanto alienazione parallela.

— I termini dell'autorelazione sono gli eventi.

— I termini della relazione sociale sono i segni.

— Le tentazioni nell'autorelazione sono il non senso.

— Le tentazioni nella relazione sociale sono il non significato.

— Nell'autorelazione si produce quindi il male.

— Nella relazione sociale si genera il peccato.

— I due tipi di rapporto possono interagire in diversi gradi.

— Il male può generare il peccato.

— Il peccato può ricongiungersi al male.

— È spontaneo lasciarsi andare al peccato ma è libero l'inventare il bene.

— Male e peccato sono spontanei perché prodotti dalla realtà stessa.

— Il male è omogeneo al nostro mondo per struttura: è frammentato, temporale e non significante.

— Il male come sopra definito è il Demone.

— Esiste parallelamente nell'alienazione Divina un ente che si oppone all'alienazione stessa: l'Angelo.

— Anche l'Angelo ha caratteristiche di perfetta omogeneità con il mondo divino così come il Demone con il mondo umano e per questo si oppongono l'uno all'alienazione, l'altro alla ricongiunzione.

— Tanto l'Angelo quanto il Demone, pur essendo elementi che si oppongono alle operazioni di alienazione e di ricongiunzione, sono la oggettività dei mondi stessi a cui appartengono e come tali tracciano il confine del proprio mondo.

— Tracciare il confine ad un mondo è condizione necessaria per averne un altro.

— L'omogeneità rende possibile la diversificazione poiché è media tra l'identità e l'alterità.

— Invece tra gli opposti esiste mediazione o coincidenza.

— L'esperienza religiosa sia autorelazionale che relazionale deve superare l'omogeneità del mondo in cui vive.

— La pace, la comprensione, l'amore sono segni di eventi volti al superamento dell'omogeneità; essi infatti aprono l'io a sé stesso ed agli altri.

— L'odio, la prevaricazione, la guerra sono segni di eventi senza senso in cui si manifesta il Demone; essi diversificano sempre più l'io dall'altro conducen-

do verso un'omogeneizzazione puntuale dell'umano, spezzato così in esistenze assolutamente omogenee e perciò senza relazione.

— I tempi in cui l'autofondazione del singolo prevarica sulla relazionalità rendono dolorosa l'invenzione del bene e spingono l'alienazione verso il termine non della diversificazione bensì verso quello della contrarietà.

— I tempi sono le relazioni tra le esistenze e gli eventi.

— Non può esistere una alienazione contraddittoria a quella divina.

— L'alienazione contraddittoria a quella divina si identifica con la vittoria del male sul bene.

— I nostri tempi sono vicini a quelli appena descritti.

— L'Angelo è quell'elemento assolutamente omogeneo al mondo divino che ha reso necessaria l'alienazione del Divino nell'umano.

— Il ruolo dell'Angelo in questa alienazione è quello di tracciare il confine al mondo del Divino al di là del quale vi è il mondo umano.

— Il Demone è quell'elemento assolutamente omogeneo al mondo umano che rende possibile la ricongiunzione dell'umano nel Divino.

— Il Demone traccia il confine complementare a quello dell'Angelo rendendo così possibile per l'uomo il mondo Divino.

— Per Dio l'uomo è necessario; per l'uomo Dio è possibile.

— L'alienazione e la ricongiunzione sono fuori dal tempo.

— Non si dice dunque l'una prima dell'altra.

— Solo in un'interpretazione umana e quindi legata al tempo si può avere l'impressione della sequenzialità.

— L'alienazione e la ricongiunzione non sono eventi ma mondi.

— Un mondo è un insieme di sensi e significati.

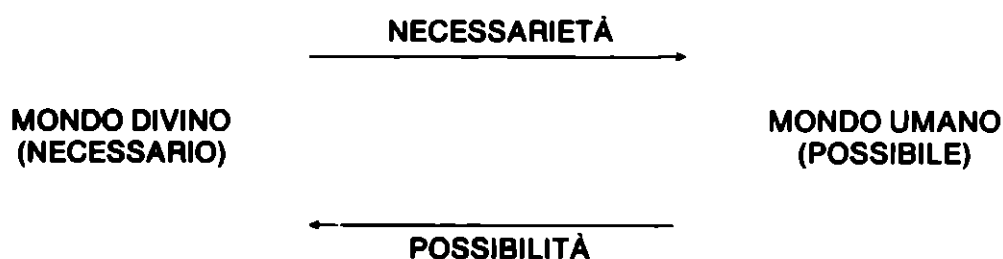
— Un mondo è necessario o possibile.

— In un mondo necessario il senso ha significato.

— In un mondo possibile il significato può avere un senso.

— Il mondo Divino è il mondo del necessario.

— Il mondo umano è il mondo del possibile.

— Lo schema di questo rapporto è il seguente:

— Lo schema sopra descritto è contestuale in quanto fuori dal tempo.

— Nel tempo l'operazione (possibile) di ricongiunzione non deve avvenire necessariamente: ecco come è

possibile che qualcosa che è già avvenuto non avvenga.

— L'uomo ha la responsabilità di questa ricongiunzione.

— L'uomo deve scegliere e costruire il proprio racconto per la ricongiunzione.

— Dio assiste a questa operazione soffrendo.

— La sofferenza è generata dal dolore dell'uomo.

— La sofferenza di Dio è di conforto per l'uomo poiché in questo modo egli può sentire la partecipazione continua ma non puntuale di Dio in questa operazione.

— Dio mostra tutta la sua potenza nell'estrema debolezza ed impotenza.

— Dio punta tutto nell'uomo, suo sé stesso alieno: questa è la sua debolezza.

— Dio punta tutto sull'uomo, esistenza a cui l'omogeneità stessa del Divino si era opposta: questa è la sua impotenza.

L'ESPERIENZA MISTICA: LA DEFINIZIONE

NOTA

Le proposizioni che seguono sono fondate sulle precedenti; siamo quindi entrati nella fase del meta-discorso.

— Le proposizioni precedenti sono fondanti.

— I mondi esistenti sono due: il Divino e l'umano.

— Tra gli elementi di questi due mondi non vi è relazione.

— Il non esservi relazione significa che gli elementi di un mondo non possono essere relazionati con quelli dell'altro.

— Vi è tra i due mondi una relazionalità globale; ciò significa che la loro relazione è la compenetrazione.

— La compenetrazione è l'annullamento dei due mondi intesi come alieni.

— La semantica di questi due mondi è autoreferenzia-

le: allora il termine di necessario proprio del mondo divino e quello di possibile proprio del mondo umano sono distinti e non riducibili l'un l'altro.

— Dunque nella globalità del nostro discorso se chiamiamo N l'operatore di necessità e P l'operatore di possibilità, data una qualsiasi proposizione a, non vale:

$$P(a) = -N(-a)$$

(Leggasi: È possibile che « a » equivale a non è necessario che non « a »).

$P(a) = -N(-a)$ potrà dunque valere localmente e riferita ai singoli mondi, ma non in un'analisi contestuale degli stessi.

— Ciò spiega la semantica della proposizione: « Per Dio l'uomo è necessario; per l'uomo Dio è possibile ».

— Quando il tempo avrà fine e quindi anche le distinzioni avranno fine, allora possibile e necessario diventeranno operatori dello stesso mondo.

— Quando possibile e necessario diventeranno operatori dello stesso mondo, non saranno più differenti.

— Quando possibile e necessario non saranno più differenti, non esisteranno più relazioni; tutto sarà relazione.

— La differenza sarà interamente risolta nella relazione.

— La relazione è la categoria essenziale della mistica.

— La mistica è la fase cognitiva del racconto.

— La mistica è la direzione trascendente dell'esistenza umana verso l'unificazione con il Divino.

— La relazione nella mistica è parziale e puntuale e lega l'essere umano a sé stesso ed agli altri.

— Il male si produce nel momento in cui si identifica l'io e il sé.

— L'identificazione sopprime la possibilità della relazione.

— L'identificazione dell'io e del sé crea un'omogeneità possibile che è la realtà del male stesso.

— Il peccato si produce nella relazione con gli altri.

— La relazione con il simile può produrre omogeneizzazione dell'umano stesso e quindi la fine della possibilità della relazione, cioè il peccato.

— Il dominio del Demone è il male del mondo umano stesso.

— Il peccato oggettivizzato è dunque il male collettivo.

— Il Demone è il male del mondo così come è i peccati del mondo.

— Il male dell'uomo è omogeneo al peccato ed al Demone.

L'ESPERIENZA MISTICA: LA PRASSI

— Il ruolo dell'esperienza mistica nel sociale è quello di relazionarsi all'umano per unirsi al Divino.

— La prassi dell'esperienza mistica nel sociale è quella di sostituire la potenza al potere per operare la trasformazione della razionalità in relazionalità.

— Il potere è il segno che il sociale presenta al di fuori di sé.

— Il sociale è l'insieme delle scelte e delle azioni collettive.

— L'elemento di forza del potere è l'organizzazione.

— L'organizzazione è la forza più omogenea delle manifestazioni umane.

— Quanto più una manifestazione è omogenea, tanto più tende ad eliminare il mondo esterno al proprio: in questo caso il mondo divino.

— Il potere in quanto tale è ispirato dal Demone.

— Il fatto che il potere sia ispirato dal Demone rende il potere stesso il punto dell'umano più lontano possibile dal mondo del Divino, ma anche il più atto, in quanto omogeneamente alieno, a produrre segni di esistenza dell'altro mondo.

— L'esistenza del mondo alieno appare nei segni posti nel sociale dall'antitesi assoluta del Demone: l'Angelo.

— Le presenze dell'Angelo e del Demone rendono impossibile l'omogeneità del sociale e possibile il segno del mondo alieno.

— Le categorie che nel sociale simboleggiano l'Angelo sono la legittimità e la fedeltà.

— Le categorie che nel sociale simboleggiano il Demone sono la mondanità e la prassi.

— Queste categorie sono presenti anche nella Chiesa, ma in essa si collocano ad un livello differente; infatti nel potere le categorie della legittimità e della mondanità operano sui segni e quindi sul significato; nella Chiesa l'operazione è invece sugli eventi e perciò sul senso.

— Gli eventi su cui opera la Chiesa sono gli eventi umani in quanto segni del Divino.

— Il potere si trasforma in potenza quando la razionalità si volge in relazionalità.

— La potenza è la creazione delle relazioni.

— La razionalità è la capacità di coerenza dell'omogeneità: la relazione del sé con il sé.

— La relazionalità è la possibilità di riconoscimento dell'alienazione e quindi del volgersi del sé verso l'altro da sé.

— L'azione qualificante della prassi dell'esperienza mistica è la scelta.

— La scelta segue criteri di potenza e non di potere quando non si propone come causalità ma come lettura dei sensi e significati.

— In questo l'uomo affida tutto sé stesso a Dio come Dio affida tutto sé stesso all'uomo.

— Infatti, le acquisizioni degli eventi e dei segni, tramite senso e significato, recuperano quell'elemento trascendente l'umano che nell'umano si aliena: il Divino.

— La potenza opera nel mondo della Resurrezione continua, quel mondo in cui tutto è già avvenuto mentre sta avvenendo.

— La mistica non è ancora il mondo del Divino, ma è la sua immagine nel mondo umano.

L'ESPERIENZA MISTICA: IL NON-TEMPO

— Il compimento dell'esperienza religiosa conduce allo stadio del non-tempo.

— Questa esperienza viene vissuta come un completo abbandono dell'uomo da parte di Dio poiché Dio stesso invade totalmente la vita terrena dell'uomo.

— Dio non è più avvertito, in questa fase, come eterno ma come super esistenza del sé.

— Questa esperienza è estremamente dolorosa; infatti l'avvertire questa esistenza da un lato annulla tutta la storicità degli eventi e dei segni, dall'altro carica sul sé tutto il Dolore dell'umanità che viene avvertito come impotenza dell'agire.

— Il Dolore si compie nell'abbandono dell'eterno e quindi nella perdita di tutti i riferimenti che hanno favorito e permesso il raggiungimento di questo stadio estremo dell'esperienza mistica.

— Le due proposizioni precedenti definiscono il Dolore puro; infatti questo Dolore non è quello che viene definito in funzione dei segni e degli eventi, ma è la somma di tutti i dolori del mondo.

— Il Dolore si manifesta come non-tempo.

— Vivere il non-tempo significa non sperimentare il prima e il poi e neanche vivere la acronicità Divina.

— Il non-tempo trasforma perciò gli eventi in avventi.

— L'avvento è la sperimentazione dell'evento fatta dal Divino nell'umano.

— L'avvento non delimita il prima o il poi in quanto, mentre l'evento può accadere, l'avvento è necessariamente accadente.

— Tra gli avventi si esplica il non-tempo.

— Il non-tempo è vissuto come ansia di relazione tra gli avventi stessi e l'intera umanità.

— Il tempo può far provare all'uomo la Gloria divina, il non-tempo il Dolore.

— La tentazione del non-tempo è il tempo stesso.

— Il desiderare il tempo può manifestarsi o come desiderio di relazione con l'umano o come il desiderio della morte.

— L'incertezza del non-tempo è l'esperienza del Divino in quanto non eterno.

— L'esperienza del non-tempo è un aspetto ineliminabile del proseguimento dell'esperienza mistica.

LA CHIESA
(La relazione con il senso degli eventi)

— Nella Chiesa coesistono, così come nell'esperienza sociale, le presenze dell'Angelo e del Demone.

— Gli stati possibili che discendono dalla coesistenza dell'Angelo e del Demone sono rispettivamente quello della sacralità e quello della mondanità.

— Nella Chiesa Angelo e Demone sono le frontiere dei mondi del Divino e dell'umano.

— Il livello operazionale della prassi sociale è quello del segno e del significato, quello della Chiesa è l'evento e il senso.

— La lotta tra l'Angelo e il Demone nella Chiesa completa quella della prassi sociale, ma da essa è differente.

— Per il Divino è necessario un segno.

— Per l'umano la Chiesa è un segno possibile.

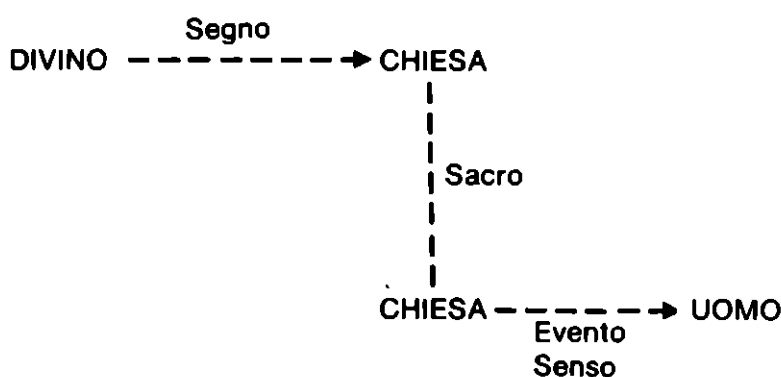
— La Chiesa è segno del Divino in quanto segno della Resurrezione avvenuta, cioè della Resurrezione continua.

— La Chiesa non è la Resurrezione.

— La relazione dell'uomo con la Chiesa è la relazione dell'uomo con il qualcosa da cui viene ma non verso cui va.

— La Chiesa ci mostra sensi di eventi quali la morte e la Resurrezione.

— La Chiesa non è un evento.

— Lo schema di relazione tra il Divino, la Chiesa e l'uomo è il seguente:

— La Chiesa come l'uomo soffre perché è segno di ciò che è già avvenuto mentre sta avvenendo.

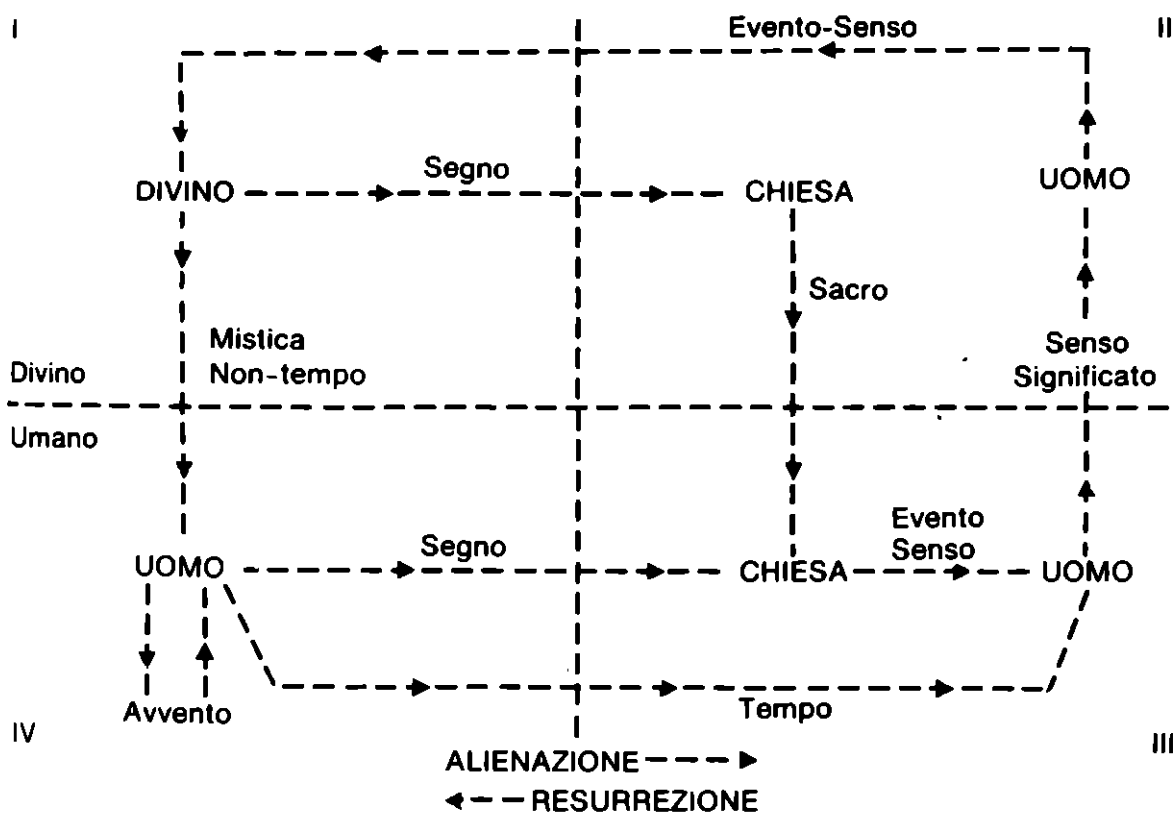
— Ciò che è avvenuto mentre sta avvenendo è altresì la fine della Chiesa stessa.

— La Chiesa riflette la nostra umanità che nella Chiesa viene letta.

— La socialità è il confine della Chiesa con il mondo del Divino.

PROLEGOMENI PER UNA TEORIA GENERALE DELLA RELIGIONE

Tratteremo ora uno schema generale di cui le proposizioni precedenti sono una esplicitazione.

L'esplicitazione fin qui proposta può essere riassunta come segue:

I) Divino puro.
II) Aspetto umano di percezione del Divino.
III) Umano.

IV) Divino nell'umano → non-tempo → esperienza mistica.

— A) Termini del nostro discorso sono:
A1) ALIENAZIONE
A2) OMOGENEITÀ
A3) RELAZIONE
A4) NECESSARIO
A5) POSSIBILE

— B) Termini ausiliari sono:
B1) « ⟹ » equivalente a « PROCESSO »
B2) « (» equivalente a « DELIMITATORE DI PROCESSO »
B3) «) » equivalente a « DELIMITATORE DI PROCESSO »
B4) « – » equivalente a « NEGAZIONE »

— C) I mondi in cui i termini si manifestano sono:
C1) MONDO MISURABILE
C2) MONDO NON MISURABILE

— D) Il mondo C1 è generato dal seguente processo:

$$A4\,(A2 \Rightarrow (A1 \Rightarrow (A5 \Rightarrow A3)))$$

La cui traduzione in linguaggio ordinario è la seguente:
È necessario che l'omogeneità produca alienazione che produce relazione e quindi possibilità.

D1) Il tempo è un termine composto; infatti esso può essere espresso come:

$$A5 \Rightarrow A3$$

D2) L'ambito del temporale è composto come elemento del mondo misurabile; infatti la sua espressione è:

$$A1 \Rightarrow (A5 \Rightarrow A3)$$

D3) L'Angelo è:

$$A2 \Rightarrow (A1 \Rightarrow (A5 \Rightarrow A3))$$

D4) L'umano in quanto necessità del Divino coincide con il mondo misurabile cioè con C1 e quindi con:

$$A4\,(A2 \Rightarrow (A1 \Rightarrow (A5 \Rightarrow A3)))$$

D5) Il termine A3, quando è elemento iniziale di una sequenza il cui secondo membro è vuoto oppure A2, è il Demone.

— E) Il mondo C2 è indotto dal seguente processo:

$$A5\,(A3 \Rightarrow (-A2 \Rightarrow (-A1 \Rightarrow A4)))$$

La cui traduzione in linguaggio ordinario è la seguente:
È possibile che la relazione induca la non omogeneità che induce la non alienazione che induce il necessario.

E1) Il termine − A1, cioè la negazione dell'alienazione, equivale alla Resurrezione.

E2) Il termine $- A2$, cioè la negazione dell'omogeneità, equivale all'alterità.

E3) Il termine composto: $- A1 \Rightarrow A4$ designa l'ascensione dell'umano nel Divino.

E4) Il termine composto:
$- A2 \Rightarrow (- A1 \Rightarrow A4)$ designa il recupero del senso dell'evento.

E5) Il termine composto:
$A3 \Rightarrow (- A2 \Rightarrow (- A1 \Rightarrow A4))$ designa l'acquisizione del significato del segno.

E6) Il termine:
$A5\ (A3 \Rightarrow (- A2 \Rightarrow (- A1 \Rightarrow A4)))$ coincide con il Divino in quanto possibilità dell'umano e perciò con il mondo non misurabile e cioè C2.

E7) L'Angelo è l'annullamento del sé come negazione dell'ascensione dell'umano nel Divino e cioè:

$$- (- A1 \Rightarrow A4)$$

E8) Il potere è descritto dalla seguente negazione:

$$- (- A2 \Rightarrow (- A1 \Rightarrow A4)).$$

E9) Il Demone è:

$$- (A3 \Rightarrow (- A2 \Rightarrow (- A1 \Rightarrow A4))).$$

— F) La sequenza in D indica il mondo dell'umano come processo, il mondo del Divino come struttura.

— G) La sequenza in E indica il mondo del Divino come processo, il mondo dell'umano come struttura.

— H) Le doppie descrizioni come Angelo e Demone non sono raffrontabili in un ambito logico ma lo sono in quello della funzione.

— I) Per ambito della funzione intendiamo la caratteristica di poter rendere attuabile o non attuabile un qualche cosa.

— L) L'ambito della funzione non è dunque quello della descrizione.

Ciò che abbiamo descritto in quest'ultimo capitolo non deve essere considerato in nessun modo un tentativo di logicizzare l'esperienza religiosa.

Se anche dopo questa affermazione qualche dubbio fosse rimasto, ricordiamo come un qualsiasi apparato logico si presenti con un aspetto linguistico, uno assiomatico ed uno calcolativo (LINGUAGGIO + ASSIOMI + REGOLE); nella nostra descrizione non è in nessun modo presente un aspetto calcolativo.

Ciò non avviene non perché non ci sia stato il tempo o la volontà di generarlo, ma in quanto l'ambito stesso dei mondi in gioco non è omogeneo se non in un'interpretazione dinamica, che riconosce il costante reciproco trapasso di un mondo nell'altro.

Dunque è impossibile calcolare.

Perciò una conclusiva precisazione deve essere fatta circa il termine «PROCESSO» designato graficamente con «$\Longrightarrow$».

A titolo di esempio ricordiamo le definizioni che, nell'ambito del mondo misurabile e del mondo non misurabile, sono relative all'Angelo.

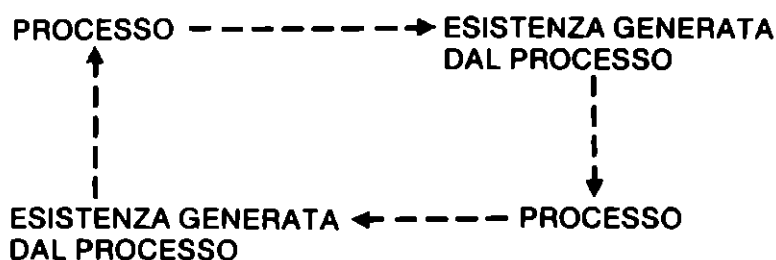
Def. 1) $A2 \Longrightarrow (A1 \Longrightarrow (A5 \Longrightarrow A3))$
Def. 2) $-(-A1 \Longrightarrow A4)$

Vediamo che cosa significa porre in equivalenza le due definizioni della stessa esistenza:

(*)
$$A2 \Rightarrow (A1 \Rightarrow (A5 \Rightarrow A3)) \,.\, eq. - (- A1 \Rightarrow A4)$$

L'equivalenza deve essere qui interpretata come un processo che genera un'esistenza o viceversa la negazione di un processo contrario che rigenera l'esistenza stessa (annullandola).

Processo dunque è uno stato dinamico possibile; esistenza è una necessità poiché conseguenza di una dinamicità diventata attualità.

Lo schema è dunque il seguente:

Notiamo infine che nell'equivalenza (*) nessun elemento che compare al primo membro compare nel secondo (e ovviamente il viceversa).

Esiste un unico termine che in qualche modo è presente nei due membri: l'alienazione.

L'alienazione però, mentre compare in forma diretta nel primo membro, compare in forma di negazione nel secondo.

Quest'ultimo capitolo va quindi interpretato come la descrizione in forma compatta di ciò che nei precedenti capitoli era stato fondato e non come apparato logico.

PARTE TERZA

DIALOGO SULL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Domanda (Giorgio Sacchi)
La conclusione di Vocazione *porta questa frase: « Il raccontare ha sempre un limite ».*

Il nucleo del Manuale di mistica *è un racconto; questo racconto è dello stesso tipo di cui sancisci il limite in* Vocazione*?*

E se sì, qual è il limite del Manuale di mistica*?*

Risposta (Gianni Baget Bozzo)
Il raccontare ha un limite nel senso che riferisce un'esperienza e l'esperienza come tale è di per sé non verificabile. L'esperienza di uno non è l'esperienza dell'altro. Raccontare è dire quello che uno ha vissuto e quello che è stato vissuto non può esser detto proprio perché è vissuto.

Il racconto dunque è una mediazione tra la parola e il vissuto. Tuttavia l'umanità dell'uomo esiste; l'uomo è una comunione, il vissuto non è solitario. E allora il detto diviene l'eco del vissuto; l'eco appunto, e qui sta il suo limite, ma qui anche la sua forza perché allora l'eco può suscitare un'altra eco e ritrovare così in questa forma un vissuto che corrisponde al vissuto. Noi comunichiamo profondamente quando riusciamo a mettere in relazione ciò che noi viviamo con quello che gli altri vivono. La parola è la mediazione tra un vissuto e un vissuto e tuttavia ad un certo momento di essa, transitando

attraverso la parola, il vissuto dell'uno tocca il vissuto dell'altro. In quel momento avviene la comunione. Naturalmente le mediazioni sono un limite. Noi non possiamo poi misurare quanto veramente abbiamo comunicato; possiamo però sperimentare la comunicazione. È proprio questo il dramma dell'uomo: il vivere e il pensare sono due attività diverse. Il vivere è più che il pensare ma se l'uomo non pensa il suo vivere non è compiuto, non è perfezionato, non si appropria al soggetto. Possiamo dire che il vivere è comunione mentre il pensare è solitudine: e tuttavia quando attraverso un gesto così individuale come il pensiero e quindi la parola noi riusciamo a mettere in contatto il vissuto nostro con quello dell'altro, ebbene noi entriamo nella comunione. Forse a questo punto essa è indicibile se non nelle condizioni che abbiamo detto prima, e però essa ci dice che non siamo più soli, che siamo divenuti comunione. Il limite del racconto dunque sta nel fatto di essere racconto. Ma il risultato del racconto, se possiamo chiamarlo risultato, è senza limiti perché è la comunione. Quando noi ci sforziamo di costruire le categorie che mettiamo in opera in questo che chiamiamo *Manuale di mistica*, noi vogliamo esattamente tracciare un ideale percorso tra il detto e il vissuto. Vogliamo teorizzare appunto il cammino. Per questo noi non raccontiamo, ma parliamo del racconto. Tuttavia parlare del racconto è anche dire il racconto; non si può parlare del racconto senza dirlo, ed è per questo che parlando del racconto abbiamo scelto un racconto, quello di Gesù.

Però non abbiamo espresso una «Gesuologia», se possiamo dir così, ma una Cristologia, cioè propriamente un discorso che guarda la comunione del Divino e dell'umano, dell'umano e del Divino, del Divino e del Divino, dell'umano e dell'umano.

In questo sta la differenza tra un libro come *Vocazione* che è un semplice racconto e questo libro che vuol essere un parlare sul racconto assumendo come fatto

che la storia ci dà un racconto paradigmatico, quello di Gesù, che può diventare la forma di una teoria della comunicazione totale che è appunto quello che noi qui diciamo Cristologia.

D.

Mi pare che la differenza sostanziale tra Vocazione *e il* Manuale di mistica *sia, se così possiamo dire, che* Vocazione *è in qualche modo il racconto di un'esperienza gloriosa, mentre il* Manuale di mistica *è il racconto di un'esperienza dolorosa.*

Sei d'accordo su questa affermazione? E se sì, quali sono gli elementi che hanno permesso, nel tuo caso specifico, e in generale in un discorso religioso, il passaggio dall'una all'altra esperienza?

R.

Vocazione è il racconto di un'esperienza che è stata anche dolorosa, perché è il racconto di come si abbandona il proprio mondo, di come si è strappati dall'universo consueto, quello che si è scelto.

Nell'universo democristiano da cui sono stato strappato, io mi sarei trovato bene, se avessi potuto veramente abitarlo: era in fondo il mio mondo.

Quindi *Vocazione* è anche il racconto di un'emigrazione, di un esodo, e anche di un doloroso prezzo pagato, quello della solitudine, non quello della rinuncia al potere ma quello della rinuncia al proprio mondo, che è un fatto molto più radicale e molto più interiore che non il potere. Il partito cristiano era il mondo che io abitavo come il mio mondo; da quel momento ho dovuto passare per il deserto della solitudine. E quindi *Vocazione* racconta un'esperienza che è stata dolorosa. Anzi, la presenza divina è stata in quelle circostanze non solo

sradicante, ma anche confortante. I quaderni dell'esilio sono quaderni in cui la voce è soprattutto voce di conforto. L'essenza dell'esperienza è proprio quella che si consuma nel rapporto tra me e gli altri, e Dio in qualche modo è l'orizzonte, è il punto di attrazione, fuoco del racconto.

Ma ne sta di fatto fuori; più esattamente il suo luogo non è lì.

Il suo luogo è il sopra.

Dal Divino scendono luci, illuminazioni, conforti: la Voce, appunto.

In questo l'esperienza può essere chiamata, come tu dici, gloriosa perché che cosa può capitare di meglio ad un credente che l'ascoltare il suo Dio? Ma che cosa di peggio può capitare ad un uomo che perdere non una cosa, ma il proprio mondo? Quindi io ricordo quegli anni come anni dolorosi: eppure l'esperienza è un'esperienza che, come tu dici, può essere chiamata gloriosa.

Vocazione termina ad un certo punto.

E quando l'ho scritto quel punto era oltrepassato da molto.

Quello che ho avvertito dopo, e di cui in fondo il *Manuale di mistica* è ora l'effetto, è diverso. Nell'esperienza che sta alla base del *Manuale di mistica* Dio non è più né sopra né fuori, è il soggetto.

Non è più il mio dolore di esser solo che esperimento, ma il bisogno divino di comunicare che io avverto. Non il mio, ma quello divino e questo bisogno di comunicazione in Dio è doloroso.

Non è più il mio dolore, la mia solitudine che anzi materialmente è finita ma è invece il desiderio che Dio ha di essere il mondo che avverto come dolore.

Dio si comunica nel dolore, la comunicazione di Dio è il Dolore di Dio, sicché il dolore dell'uomo è, in ultima analisi, la comunicazione di Dio.

Non riesco più a distinguere nessun elemento di nessun dolore umano dal Dolore divino; mi sembrano

l'uno l'immagine dell'altro, immagine al punto che divengono indistinguibili.

Penso alla frase di Eckhart: « Il mio dolore è in Dio, il mio dolore è Dio ». Ma penso soprattutto al secondo membro della frase, « Il mio dolore è Dio », perché la cambierei ancora dicendo che il Dolore divino è il mio. Questo Dolore ha però in sé un elemento glorioso perché è la presenza di Dio nell'immediatezza.

Finché si ha a che fare con la Voce, Dio è al di sopra e al di fuori, ma quando il Divino mi invade, allora la presenza divina è indiscutibile. Diviene pura immediatezza, e la cosa che mi conforta è pensare che ciò accade in ogni sofferenza umana.

L'uomo è Dio che soffre; questo è il senso ultimo del *Manuale di mistica*. Se non fosse Dio, l'uomo non soffrirebbe. Né abbiamo profanato l'immagine di Dio quando l'abbiamo vista come colui che causa il soffrire. Vi è certo una verità in questa espressione, ma Dio causa il soffrire perché lo è, Dio causa il dolore perché è il bene che diffonde sé stesso.

Quello che non immaginiamo, nella struttura platonica di questo linguaggio, è che la diffusione del Bene è nel dolore del Bene.

Per questo noi possiamo parlare di *Manuale di mistica* perché vi è questa fondamentale proposizione esperienziale alla base di esso, che Dio e il Dolore sono la medesima cosa.

Ed è appunto quello che la Scrittura dice quando dice che Dio è amore. Dio amore vuol dire assoluta comunicazione, e assoluta comunicazione è assoluto dolore.

D.

Tutti e due i tipi di esperienza che vengono descritti in Vocazione *e nel* Manuale di mistica *non presuppongo-*

no nessuna metafisica, sono esperienze dirette, sono esperienze empiriche. In che rapporto è questo abbandono della metafisica con l'abbandono di un possibile supporto dogmatico?

R.
La metafisica è stata il linguaggio del dogma.

Sin dall'inizio, quando i Padri della Chiesa hanno cercato di formulare un linguaggio universale, quindi una teoria fondante il Cristianesimo, hanno dovuto ricorrere ad un linguaggio metafisico, che è stato un linguaggio aristotelico.

« Usia » è una parola aristotelica, usata nella formulazione del dogma Trinitario.

I Padri della Chiesa hanno dovuto alle volte dare un significato diverso a parole di uso comune. Ad esempio al greco « ipostasis » e al latino « substantia »: parole letteralmente identiche e che hanno assunto nel linguaggio dogmatico significati opposti.

Hanno dovuto creare parole nuove o dare nuovi sensi a parole già esistenti, come ad esempio al termine di « persona » o a quello di « relazione ».

In questo senso hanno creato un lessico da cui è probabilmente impossibile prescindere e hanno arricchito il linguaggio dell'umanità.

La dogmatica ha dunque supposto costantemente un linguaggio che desse valore soggettivo alle categorie del discorso. La metafisica consiste proprio in questo: dare valore reale alle categorie del discorso.

Ogni metafisica è un'ontologia: afferma che il discorso rivela l'essere.

L'ontologia teologica rivela Dio come Essere. Nell'uso che viene fatto dai Padri della Chiesa, tuttavia, il discorso metafisico è sempre un discorso strumentale.

Il dire « consustanziali » le persone della Trinità, significa dire che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo so-

no egualmente Dio, e quindi che Dio è Comunicazione. Parlare di «soprannaturale» indica che l'uomo può trascendere le sue condizioni e raggiungere una condizione divina.

Il discorso metafisico con la sua caratterizzazione di ontologia è stato nella pratica cristiana un «secondo discorso» che voleva offrire un linguaggio universale come fondo di intelligibilità ad un racconto che rimane sempre il racconto della comunicazione di Dio a Dio, di Dio all'uomo, dell'uomo a Dio.

Il linguaggio dogmatico, metafisicamente strutturato, è subalterno, nel linguaggio della Chiesa, all'annuncio, che viene fatto con parole che hanno invece una caratteristica di soggetti e di eventi: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, Cristo, l'uomo, la donna.

La struttura del Cristianesimo è un racconto. La dogmatica è una interpretazione di questo racconto, è la sua lettura in forma di categorie, la sua categorizzazione in chiave ontologica.

La metafisica, in quanto dà valore ontologico alle categorie, si presta bene a quest'uso, che presta un carattere categoriale ad un evento reale, come è ciò che è raccontato.

Ciò ha un limite, che si è puntualmente verificato: intendere il racconto come una semplice estrinsecazione delle categorie.

Ciò fa perdere al dogma il carattere originale di racconto.

Le categorie diventano immediatamente oggetto di disputa. La categorizzazione del Cristianesimo è alla base della frattura delle Chiese.

La frattura delle dogmatiche è dovuta al linguaggio del metafisico, che si pone come unico e necessario: le categorie sono universali e totali o non sono. Quando si passa dall'evento alla categorizzazione, si apre lo spazio alla contraddizione ed alla dialettica, quindi alla dispersione dei soggetti.

Questo processo era necessario, poiché l'uomo può veramente comprendere solo quando categorizza.

Non si può dunque non vedere un senso in questo vagabondare del Cristianesimo nella metafisica, nella dogmatica, nelle categorie, nell'ontologia.

È stato il modo con cui il pensiero umano si è appropriato del Cristianesimo.

Di questo tuttavia oggi noi vediamo il limite e lo vediamo da tempo.

Se vi è uno sforzo nella teologia oggi è proprio quello di tornare dal livello dogmatico al livello del racconto.

Tuttavia il livello dogmatico rimarrà sempre un patrimonio necessario, anche del ritorno al racconto.

Se il Cristianesimo fosse stato solo racconto, la sua densità non sarebbe stata afferrata. Ma ora, dopo che grazie alla dogmatica e alle dogmatiche, alla loro unità e alla loro divisione, siamo stati in grado di intendere meglio il senso e il significato del racconto, ora è tempo di viverlo come un racconto continuato e non semplicemente come delle categorie vissute.

D.

Tu dici che nel Manuale di mistica *discutiamo del racconto, o sul racconto, mentre in* Vocazione *tratti un racconto. Abbiamo poi parlato anche della metafisica. Io però non credo che questo meta-discorso sul racconto abbia lo stesso «status» della metafisica. Infatti il* Manuale *è una parametrizzazione di esperienze empiriche.*

Il Manuale *è quindi il racconto di tutti gli uomini: è sufficiente sostituire l'esperienza del soggetto, là dove è richiesto, per attualizzare l'esperienza del singolo.*

La metafisica invece crea in qualche modo un rapporto di sudditanza con ciò che sta «oltre».

R.
La metafisica nasce dalla convinzione che l'ultima realtà del mondo sia esprimibile con una parola: essere. L'essere è impersonale, il verbo senza soggetto è l'impersonalità pura.

Convien dire che l'essere è, e non esiste il non essere. Così ha senso il linguaggio della metafisica.

La metafisica dunque non parla del nome ma del verbo in forma di nome. E il verbo in forma di nome non è nemmeno relazione.

Il nome indica un soggetto, quindi una potenzialità di relazione: il verbo indica il trascorrere, il contenuto di una relazione, ma non una relazione.

Ma il verbo, in forma di nome, non ha un volto e non esprime trapasso tra soggetti.

La metafisica ha, come figura fondante, l'impersonalità.

L'impersonalità della metafisica è il discorso umano, come impersonale; il discorso come cosa in sé, non come parlare effettivo, non come relazionalità.

È il discorso come struttura: come struttura che è il reale.

Quando abbiamo intrapreso lo sforzo del *Manuale*, noi non cercavamo di definire una relazionalità al di sopra dei correlati, non cercavamo di definire una struttura a priori della relazione.

Noi volevamo invece soltanto leggere il racconto di una persona.

Per questo il *Manuale* ha per centro il racconto di Gesù.

Noi non potremmo scrivere il *Manuale* senza Gesù.

È questa persona storica il soggetto del racconto, è il suo racconto, di lui come persona, che è la struttura del *Manuale*.

Se non ci fosse questa persona, il racconto non avrebbe né senso, né significato.

È sulla figura di Gesù che noi determiniamo la Cri-

stologia. Facciamo dunque quello che, come già si è detto, i cristiani hanno sempre fatto: ritenere sempre che il racconto abbia il primato sulla formalizzazione di esso in categorie.

Per difenderci dalla sostanzializzazione del racconto che è avvenuta nella metafisica, non abbiamo voluto costruire in nessun modo un discorso astratto.

Abbiamo invece voluto vedere in che modo l'esperienza di Gesù è l'esperienza di ogni uomo. Ed è solo in questa comunione dell'esperienza di Gesù con l'esperienza di ogni uomo che abbiamo espresso in forma generale quella parola astratta che domina la nostra comprensione nel *Manuale*, che è appunto il termine «Cristologia».

Ma il termine «Cristologia» non è altro che il dire come l'esperienza di Gesù comunichi con quella che ogni uomo fa di sé stesso, e quella che ogni uomo fa di sé stesso sia in obiettiva comunicazione con quella di Gesù.

È questa comunione che abbiamo voluto descrivere, senza dare alcuna sostanzializzazione alla descrizione che facciamo rispetto al vissuto che essa indica. Abbiamo per questo scelto la forma «povera» dell'assiomatica esattamente per far sì che chi legge fosse ricondotto alla sua esperienza.

Abbiamo scelto la formula del *Manuale* per indicare che ciò che è detto vuol essere ricondotto a ciò che può essere sperimentato.

Non abbiamo quindi inteso costruire in nessun modo una struttura che abbia valore in quanto tale.

Tutto ciò che qui abbiamo scritto è una guida all'esperienza.

Ciò che vale è l'esperienza. Se la guida non serve, le parole qui scritte non hanno senso alcuno.

D.
Ovviamente, gli aspetti divini delle cose non possono mutare nel tempo, perché in quanto divine sono fuori del tempo, e, più semplicemente, sono.

Gli aspetti umani delle stesse però, essendo legati alla sequenzialità temporale, hanno delle modificazioni in questo senso.

Vorrei domandarti, alla luce del Manuale di mistica, *qual è il ruolo che in questa nuova ottica assume la Chiesa. In un passo la definiamo come «ciò da cui si viene ma non ciò verso cui si va»; quindi quale relazione ha con il soggetto che sperimenta l'esperienza religiosa la Chiesa?*

E quindi che cosa ha mantenuto della sua stabilità storica e che cosa ha perso, senza ovviamente mettere in dubbio nulla circa la stabilità «divina» insita nella Chiesa?

R.
Quella che noi viviamo è ciò che è stata chiamata la «crisi della Cristianità». Ma vi è evidentemente più di quello che si intende abitualmente per «cristianità» nel linguaggio di Maritain o di Mounier.

Quello che è crollato nella grande crisi europea del secolo ventesimo, nella dilacerazione senza limite delle nazioni cristiane tra di loro, è la figura stessa della Chiesa come referente sociale della parola cristiana.

La dogmatica ha anche costruito un secondo livello: quello di struttura sociale. Il pensiero in quanto normativo può costruire una struttura sociale.

Il dogma fonda un'istituzione, così come ogni sapere, una volta che ne siano definite le regole, può diventare scuola di sapere istituzionale.

La Chiesa è diventata un sapere, un sapere costruito e strutturato secondo regole fisse; è perciò diventata una componente di stabilità sociale. Quindi è divenuta un potere.

Ma quello a cui abbiamo assistito nella dilacerazione delle nazioni europee nel « sangue d'Europa », che è scorso in milioni di uccisi, è l'insufficienza delle strutture dogmatiche a garantire la pace storica: proprio ciò che il Cristianesimo come tale è chiamato a realizzare.

« Vi do la pace, vi do la mia pace non come il mondo la dà » dice il Cristo.

Ma nessuna parola del Cristo è più assente di questa dal Cristianesimo come è stato realizzato nelle Chiese.

È dunque per questa ragione che noi ci troviamo di fronte a quella che si è chiamata la « crisi del Cristianesimo » come un universo storico realizzato.

Non esiste più un mondo in cui il linguaggio cristiano abbia un senso comune.

Questo processo è improvvisamente precipitato con una velocità imprevedibile. In due generazioni, le parole cristiane hanno perso il referente sociale che era la Chiesa.

Per essere un referente sociale occorre che ci sia una comunicazione del linguaggio, appunto, tra il portatore del messaggio e il destinatario del messaggio. La Chiesa era un'istituzione che portava messaggi e per questo doveva produrre un suo linguaggio. Ma il linguaggio non produceva gli effetti che esso diceva di voler produrre; diveniva svuotato di comprensibilità, e non soltanto di credibilità, nella prassi stessa.

È accaduto così che l'istituzione andasse o stesse da un lato e il popolo dall'altro.

È venuta meno la mediazione linguistica.

Questa scissione è ormai così pacifica da non essere nemmeno problematica, al punto tale che l'istituzione ecclesiastica può assumere ruoli sociali nella performazione di compiti che non le sono propri.

È possibile che la Chiesa ottenga un consenso sociale o anche politico non riferito alle proposizioni mediante cui la Chiesa si struttura.

In questa situazione ci troviamo di fronte a un fatto interamente nuovo: le parole cristiane hanno perso il loro referente sociale. Cade ogni evidenza collettiva attorno ad esse.

Proprio perché queste parole hanno rivelato la loro incapacità di significare nella prassi ciò che esse esprimevano nell'annuncio, esse sono divenute non più identificabili come annuncio, quindi non più comprensibili. È il problema posto in forma suggestiva: che senso ha Dio dopo Auschwitz, dopo Hiroshima?

È stato possibile che un popolo cristiano lanciasse la bomba atomica contro un popolo pagano e un altro popolo cristiano praticasse il genocidio degli ebrei.

Che senso ha questo comportamento quando pensiamo al fatto che il messaggio cristiano è essenzialmente amore verso l'altro?

Dopo Auschwitz ed Hiroshima, le parole cristiane non hanno più senso storico poiché i popoli cristiani, in quanto entità storiche radicate nel Cristianesimo, hanno negato il valore di queste parole nella prassi storica. Se le parole perdono valore nella storia, divengono invalide anche per il soggetto che le ascolta come proposizioni teoriche. La loro devalidazione significa successivamente la loro incomprensibilità.

Proprio perché il messaggio cristiano è un messaggio che tende a verificarsi nella prassi, la falsificazione che la prassi fa del messaggio cristiano determina il non senso del messaggio cristiano.

Le parole cristiane sono oggi separate da una qualunque forma di esperienza collettiva.

Caratteristica della frammentazione occidentale è proprio questa perdita di senso collettivo delle parole cristiane. Esse rimangono come termini di riferimento rivolte al singolo ma non sono più la chiave di una prassi e quindi non hanno più intelligibilità storica. Questo è il grande cambiamento di fronte a cui noi oggi ci troviamo.

D.
Che cosa resta dunque del Divino nella Chiesa?

R.
La Chiesa ha ricevuto la parola di Gesù e l'ha custodita. L'ha anche interpretata. L'ha anche servita.

Quello che è accaduto non può essere semplicemente chiamato il «tradimento dei chierici». Dev'essere visto in un risvolto più ampio.

Quando Dio diviene storia, è il problema che abbiamo affrontato, genera la possibilità del bene e del male. E quando nasce la Chiesa, essa nasce portando interamente in sé questa possibilità.

Se la Chiesa non fosse anche uno storico fallimento, essa negherebbe la radicalità del rischio che Dio ha assunto creando il mondo, l'uomo, la Chiesa.

È perciò un errore considerare semplicemente sotto l'aspetto del nefando o del tradimento questo errare della Chiesa per le vie del mondo, questo diventare volontà di potenza e prassi di violenza.

Questo era inevitabile sin dal principio.

Se diciamo che il mondo è per Dio un dolore, è proprio per il fatto che l'uomo può violare l'uomo e obiettivamente e inevitabilmente lo viola.

È la possibilità della violenza quella che manifesta l'inevitabilità del dolore. La possibilità della violenza dell'uomo sull'uomo è l'inevitabilità del Dolore divino. Viceversa, è perché Dio si è comunicato nel dolore che la violenza esiste. È sotto questo aspetto che noi dobbiamo considerare l'avventura del Cristianesimo nelle Chiese come una parte costitutiva della figura del Cristianesimo; non semplicemente come la sua devianza.

Se infatti dovessimo pensare che esiste un Cristianesimo del bene e una Chiesa del male, non capiremmo nulla del Cristianesimo e nemmeno della Chiesa. La storia ecclesiastica del Cristianesimo è parte essenziale

del Cristianesimo, il messaggio di Gesù diventato storia non poteva che produrre la Chiesa.

Possiamo solo dire che il tempo di produzione della Chiesa è finito e comincia un altro tempo. Ma quel tempo che viene è il tempo che nasce dalla produzione della Chiesa. Se la Chiesa non fosse stata prodotta, noi non avremmo la possibilità oggi di proseguirne il cammino. Il che vuol dire: noi possiamo leggere la parola di Dio soltanto all'interno della Chiesa come storicamente si è costituita, anche se questo significa comprendere che il limite entro cui la Chiesa ha espresso la parola di Dio è un limite che è divenuto oggi per l'uomo impossibile sostenere.

Creare vuol dire divenire.

Dio crea, Dio diviene.

Quello che noi cogliamo oggi è una diversa possibilità: le Chiese muoiono perché si realizzano e realizzandosi offrono degli altri possibili.

Ed è alla ricerca di questi altri possibili che oggi sono gli uomini.

Ma per questo non occorre che i cristiani perdano la memoria di essere stati Chiesa.

La memoria può diventare nostalgia e qui certamente sorge conflittualità. È certo un male voler ricondurre il Cristianesimo ad essere semplicemente Chiesa e Chiese. Ma un bene ricordare che il Cristianesimo non poteva non essere Chiesa e Chiese se è lì appunto che va ritrovato, è di lì appunto che va ripreso.

Lì ritroviamo quelle dimensioni che possono far sì che la parola acquisti nuovi spazi, nuovo tempo, nuovi orizzonti.

Il Divino dunque è vissuto nella Chiesa. Ma se la Chiesa volesse essere oggi quello che era ieri, diverrebbe semplicemente il luogo in cui il Divino è stato ma in cui ora non è più.

D.
In questi tempi si parla sempre di più del demone, del demonio, del diavolo, tanto che questo argomento è diventato quasi oggetto di una massificazione, mentre non si parla affatto dell'angelo, degli angeli.

Tu sai, invece, che nel Manuale di mistica *abbiamo trattato con particolare enfasi questo ruolo essenziale in quella che abbiamo chiamato l'alienazione divina.*

Tu pensi che questa dimenticanza dell'angelo e questa enfatizzazione del demone siano segno dei tempi in cui viviamo, in cui è presente, e quindi traspare, questa pericolosità, questa possibile vittoria del male sul bene? O per quali altri motivi pensi che ci sia questa sproporzione?

R.
Il demone ha finito per avere un ruolo molto maggiore rispetto all'angelo appunto perché l'angelo appare come interamente subordinato al Divino mentre il demone appare come l'antagonista.

Recuperare il ruolo dell'angelo è in certo modo un compito nuovo. L'angelo non è semplicemente il Divino. Noi abbiamo cercato di dare una definizione dell'angelo come quella creatura che è «presso Dio», che sta «di qua» rispetto a Dio, «di là» rispetto all'uomo nel processo di alienazione divina nell'uomo e nel mondo visibile.

Abbiamo cercato cioè di vedere l'angelo come una dimensione che non è nel Divino e nell'umano ma «presso» il Divino.

Il pensiero metafisico, conoscendo unicamente ciò che è e ciò che diviene, ha determinato un orizzonte binario nella lettura del fatto cristiano. È difficile pensare qualcosa che sta di mezzo tra il Divino e l'umano e che ha un suo ruolo autonomo in questo processo.

Abbiamo cercato di comprendere l'angelo come colui che si oppone all'alienazione divina, come il custode della Maestà.

È questa una lettura nuova dell'angelo.

È difficile qui ora trovare i punti di riferimento tradizionali a questa concezione dell'angelo.

Essi possono essere immediatamente avvolti in una forma mitica, descritti come un combattimento innanzi al trono di Dio. Di questo vi è traccia nella Scrittura, dal libro di Daniele fino alla lettera di Giuda.

Ciò che abbiamo cercato qui di dire sull'angelo non nasce originariamente dalla lettura della Scrittura; nasce al contrario dalla lettura della storia.

Noi abbiamo visto nella storia delle dimensioni alte e nobili. Valori e sacralità sono presso il Divino ma non lo identificano mai.

Nell'Antico Testamento, questo grande libro che è la storia dell'educazione di un popolo, vi è come una dialettica tra Dio e l'angelo. L'angelo ha il suo luogo nel Tempio, Dio parla al cuore. Ciò appare nella differenza tra la vocazione di Geremia e quella di Isaia. Quella di Isaia è una vocazione nel Tempio, è là che risuona il tre volte Santo degli angeli. Quella di Geremia avviene nel segreto del cuore: « Prima che tu fossi stato formato nel grembo di tua madre io ti ho conosciuto ». È l'immediatezza pura.

Invece, in Isaia, è l'angelo che purifica le labbra del profeta, perché possa annunciare la Parola.

Nelle dimensioni dunque del Tempio abbiamo scoperto che vi è una dimensione alta e nobile che si pone costantemente come dimensione di mediazione del Divino verso l'uomo, ma che non è Dio.

È come se avvertissimo nella storia interiore come in quella esteriore dell'umanità un doppio ritmo: un ritmo che compare come mediazione e un ritmo che compare come immediatezza, la differenza tra Dio e il « presso Dio ».

Un'opera così importante come le *Gerarchie celesti* dello Pseudo Dionigi ci mostra un universo spirituale infinitamente ricco e luminoso, qualcosa a cui difficilmente potremmo rinunciare perché ci mostra il «presso Dio» angelico come una pienezza, ma una pienezza di mediazioni.

E, d'altro lato, vi è in tutta la storia cristiana come un movimento opposto al riconoscimento dell'angelo che è appunto quello che cerca l'immediatezza divina oltre la socialità del Tempio.

Nella storia noi abbiamo trovato la grandezza, la nobiltà, la dignità, l'eroismo, lo splendore, la dedizione come delle realtà che sono «presso Dio» e non sono Dio.

Nel racconto di Gesù l'angelo è laterale: compare, perché è «presso» Dio e quindi anche «presso» Gesù, ma è in una situazione diversa. Tuttavia noi non possiamo non tenere conto, se consideriamo la storia, della presenza dell'angelo. Nel *Libro di Daniele* l'angelo è legato ai popoli, alle nazioni, alle istituzioni, agli Stati: insomma, ad una dimensione collettiva. Il culto e l'istituzione, il sacro e il potere nella dimensione alta e nobile sono il luogo dell'angelo. È in questo modo che egli è «presso» Dio nel momento in cui Dio si fa uomo.

Ed è anche diverso però specificamente dal Dio che si fa uomo; è come il segno del ricordo di una differenza tra Dio e l'uomo che si esprime nella storia.

Il valore pubblico è una parte importante nella vita dell'uomo. Noi non possiamo vivere senza valori, senza patrie, senza istituzioni: senza il mondo angelico.

Eppure noi non possiamo ridurci alla patria, ai valori, alle istituzioni, alle rivoluzioni senza perdere l'essenziale, il divino dell'uomo, l'umano di Dio.

Vi è questa differenza, che è una certa contrarietà tra ciò che è Dio, tra ciò che è Dio alienato nell'uomo, tra ciò che è l'angelo presso Dio e presso il Dio alienato nell'uomo. È la storia che ci ha condotto a ritro-

vare il ruolo dell'angelo come la condizione della lettura di esso.

Solo separando la dimensione angelica da quella divina possiamo comprendere l'umanità e l'umiltà di Dio. Senza ciò, Dio ci appare con il volto dell'angelo, quindi con il volto del sacro, del potere, del nobile: Dio degli eserciti, il Dio degli angeli appunto. Il Dio super angelo. Per distinguere Dio dall'angelo occorre dare spazio all'angelo e quindi distinguerlo da Dio. Per capire che Dio si è fatto uomo occorre capire in che senso Dio e l'angelo sono diversi.

L'angelo non si fa uomo anche se lascia la sua presenza nella storia umana. Il problema dell'uomo è di riuscire a trovare ad un tempo lo spazio per l'angelo e lo spazio per Dio.

La sua umanità non può vivere se non convivendo con l'angelo e vivendo Dio.

E questo è difficile per l'uomo.

L'uomo è affascinato dall'angelo.

Dio invece si manifesta in segni di umiltà.

L'angelo è il confine tra il Divino e l'umano. Di questo confine occorre essere consci: questo confine va anche trapassato e al tempo stesso mantenuto.

Non possiamo abolire lo spazio angelico, lo spazio delle istituzioni, lo spazio dei valori, lo spazio della sacralità.

Qualcosa di questo sempre rimane anche se il ritmo fondamentale, quello che va da Dio all'uomo e torna verso Dio, è il tono che diviene sempre più dominante, il ritmo che diviene più esclusivo nella storia.

Le istituzioni svaniscono senza sparire.

Il compito dell'angelo alla fine è proprio quello di segnare, con il venir meno della sua presenza storica, il trapasso dell'uomo in Dio dopo il trapasso di Dio nell'uomo.

D.
Vorrei ora tornare al discorso sul demone. In realtà, come dicevo nella domanda precedente, mi pare che il demone sia particolarmente enfatizzato nella prassi comunicativa.

Vorrei sapere da te se leggi questo fatto come un fenomeno tipico dei nostri giorni e quindi come un segno di tempi eccezionali, vicini a svolte forse decisive, o se pure è semplicemente un adeguamento del ruolo storico che il demone ha sempre avuto nell'ambito dell'esperienza religiosa, e quindi, appunto, un adeguamento ai nostri tempi.

R.
Il demone è stato sempre più noto dell'angelo perché è compito del demone di esprimere la differenza dell'umano dal Divino. Se l'angelo è colui che si oppone all'alienazione del Divino nel tempo, nel mondo, nello spazio, nell'uomo, il demone è colui che si oppone alla reintegrazione del Divino in sé stesso e quindi si oppone al ritorno, all'ascesa dell'umano nel Divino, al compimento dell'umano nel Divino.

Il demone segna il rischio del Divino che si aliena nell'umano, manifestando sino in fondo la differenza dell'umano dal Divino.

Il demone spazia per tutto l'universo umano, può assumere tutte le forme, tutti i sogni, tutti i miti. Il demone può assumere tutte le forme del mito, può essere sentito come volto degli dèi, può impersonare la potenza animale, in uno splendido linguaggio fatto per esprimere il numinoso diffuso nel mondo.

Può esprimere tutta la ricchezza del cosmo. Il demone può apparire come effuso nella natura, come bellezza.

Dal punto di vista del linguaggio cristiano, vi è una parificazione tra il demone e il dio pagano, che va inte-

sa in modo più profondo di quello che si intende abitualmente.

Il demone rappresenta non la dimensione nobile del mondo, ma la sua dimensione cosmica.

Non ciò che sovrasta l'uomo e il cosmo (la sacralità, l'istituzione, la regola, la sapienza, il mondo stesso come ordine), ma invece le dimensioni selvagge della natura, le contraddizioni, l'animalità, lo splendore lussureggiante che ha regole e sembra non averne.

Il demone esprime tutto questo, come il politeismo lo esprimeva, come il paganesimo lo esprimeva. Forma eminentemente significativa di una dimensione del mondo: il politeismo personalizza la natura in quanto varia, diversa, inappagabile, contraddittoria.

Il Cristianesimo ha esorcizzato negli dèi questa dimensione della bellezza della natura in quanto bellezza che si pone come intransitoria, e quindi come avente significato in sé stessa.

Il demone ha occupato lo spazio della fantasia umana.

Vi è una bellezza del male, del tenebroso, del violento, che non possiedono invece la tranquillità, la non fascinosità del pio.

Il demone esprime la differenza dell'uomo da Dio in ciò in cui la differenza è affascinante.

Molte cose che si dicono di Dio, si dicono in realtà del demone.

Il «fascinans tremendum» di cui parla Otto è più il demone che Dio.

Questa dimensione appunto della variabile potenza che è l'essenza delle religioni antiche è proprio il volto del demone. Il Cristianesimo la chiama demone perché appunto ha compreso l'umanità e l'umiltà divina.

Solo il Cristianesimo, nel racconto di Gesù, può riconoscere il demone. Non è un caso che non ci sia libro della Bibbia che parli del demone quanto il Vangelo, e in genere il Nuovo Testamento.

È innanzi a Gesù che il demone compare, perché è in Gesù che compare il fatto che Dio e l'uomo sono la medesima realtà; che quindi il vero volto di Dio è l'umiltà dell'uomo. Nella sua umiltà l'uomo trova la divinità di Dio.

In questa operazione del Cristianesimo il demone non ha parte e diviene quindi il tentatore, colui cioè che vuol far preferire la bellezza del mondo all'umiltà di Dio.

Lo splendore segreto del Divino è diverso da quello che è descritto nella natura. Dal punto di vista divino, la natura e la bellezza della natura sono dolore.

Dal punto di vista del demonio sono invece splendore e magnificenza.

Ecco dunque perché il demone è stato sempre presente e rappresentato.

E anche oggi, in cui non parliamo più di Dio, parliamo del demone.

L'enciclopedia Einaudi, un'enciclopedia tanto significativa, non parla di Dio, ma ha una voce «demone» e una voce «diavolo», come se il demone e il diavolo avessero più fascino per chi si pone in un registro di immanenza che non Dio. Il demone affascina tutti coloro che sono attratti dalla ricchezza, dalla varietà, dallo splendore del mondo.

Il demone è il volto del male in quanto impedisce la confluenza dell'umano nel Divino, e quindi dell'umano nell'umano. È il principio del male in quanto è il principio della violenza.

Ma esso è anche «presso» Dio, perché è proprio il demone a garantire che l'alienazione di Dio nell'uomo sia vera alienazione, che l'uomo sia veramente altro da Dio, e che la divinizzazione dell'uomo, cioè il tornare di Dio a Dio nell'uomo sia vero evento.

Il demone è il male, ma il male ha un senso, e il demone ha perciò un significato.

Forse soltanto quando parliamo ancora di Dio ci

possiamo rendere conto del perché del demone si parli ancora tanto, in un mondo in cui l'angelo è dimenticato e Dio abbandonato.

D.
Da ciò che risulta dal Manuale di mistica *e da ciò che hai detto ora, l'operatività del demone è contestuale globalmente all'alienazione nell'umano. L'alienazione nell'umano rende operante il demone come confine dal lato umano, e come opposizione dal lato umano verso la reintegrazione nel Divino. Quindi una contestualità globale di questa alienazione. Ma esiste, in quanto estremamente legata all'umanità, una contestualità puntuale, legata al tempo, dell'operato del demone?*

Cioè possono gli eventi storici modificare l'importanza e la presenza del demone nel mondo?

E questo è per domandarti se i nostri tempi sono vicini a questa maggiore importanza del demone, in questo ruolo di oppositore alla reintegrazione divina.

R.
Così come diminuisce il ruolo dell'angelo man mano che andiamo verso «la fine», così diminuisce il ruolo del demone.

Quando pensiamo che l'uomo oggi può trascendere il cosmo e includerlo come parte di sé, quando può dominare il mondo nel modo in cui lo domina, allora il mondo, proprio come spazio del demone, perde peso.

L'uomo oggi è molto meno affascinato dall'esteriorità, perché avverte di star consumando il mondo.

L'uomo è ricondotto più violentemente verso il suo centro.

Il ruolo dell'angelo e quindi del demone sono destinati a diminuire man mano che procediamo verso quel

misterioso evento che è la consumazione della storia umana.

L'angelo e il demone hanno ruoli opposti e paralleli: essi si muovono secondo il medesimo ritmo.

Man mano che l'uomo è ricondotto a dimensione interiore, egli è ricondotto alla sua essenza, alla sua realtà di alieno rispetto a Dio, chiamato però a essere in Dio l'altro da lui.

È richiamato cioè alla sua originaria divinità.

Più l'uomo si concentra in sé e perde il mondo, più ritrova nel suo compimento il luogo della sua origine.

La decadenza progressiva delle funzioni angeliche e demoniache si manifesta nella decadenza del sacro e dell'istituzionale e nelle perdite di fascino del mondano.

Lo si vede nella decadenza dell'arte e della letteratura. Vi è come un esaurimento della capacità dell'uomo di produrre immagini, mentre produce macchine. La macchina comporta un'interiorizzazione del mondo nell'uomo, mentre l'immagine rappresenta la proiezione dell'uomo nel mondo.

Vi è una riduzione delle funzioni proprie dell'angelo e del demone man mano che il processo di alienazione divina si rovescia nel suo contrario e diviene un processo di reintegrazione dell'umano nel Divino.

Se la storia è, come il racconto di Cristo ce la insegna, il divenire umano di Dio e il divenire divino dell'uomo, allora, quando questi due movimenti giungono al punto di fusione, l'angelo e il demone sono reintegrati non più come contrari complementari, ma come inclusi in questo processo e in qualche modo conclusi in esso.

Nel momento storico in cui l'uomo accentra a sé la suprema decisione, il ruolo dell'angelo e quello del demone sono destinati a deperire insieme.

D.
Mi pare di leggere nel Manuale di mistica, *dall'inizio alla fine, una descrizione di un progresso dell'esperienza religiosa.*

Partiamo dal descrivere un'esperienza originaria e arriviamo a una descrizione della mistica, e, in particolare, della mistica del non-tempo.

Ciò dà un'idea di progresso: partiamo da un evento elementare e a tutti intelligibile, ed arriviamo ad un'esperienza singolare e collettiva che è veramente qualificante nell'ambito dell'esperienza religiosa.

Questo progresso ha in sé rischi: abbiamo discusso nel Manuale di mistica *i rischi del non-tempo, la morte stessa come rischio possibile di questa esperienza particolarmente dolorosa. Il parallelismo che vorrei proporti è quello con la tecnologia.*

In effetti si parla di progresso tecnologico; siamo però arrivati ad una attuazione di esso che contiene in sé il germe della propria distruzione.

Vorrei chiederti non cosa pensi sulle due forme di progresso proposte, ma che cosa è secondo te il progresso, suggerendo appunto di tener presenti questi due aspetti differenti ma in qualche modo analoghi, cioè il progresso religioso e il progresso tecnologico.

R.
In realtà i due concetti sono a lungo intrecciati.

L'idea del progresso è apparsa, da quando essa si è affermata a partire dal secolo XVIII, come la struttura stessa della storia umana: l'idea cioè che tutti gli elementi dell'agire umano, una volta ricondotti alle regole di razionalità, producessero obiettivamente un livello più alto di esistenza.

La natura, la storia contenevano in sé stesse, nella loro originarietà, le possibilità di una ascesa nelle con-

dizioni di vita sociali, culturali dell'uomo e queste, nel loro compimento, determinavano la felicità umana.

L'origine era immanente: bastava lasciare che l'origine dispiegasse il suo valore perché il processo storico fosse inevitabilmente progresso, perché la felicità venisse inevitabilmente prodotta.

Questa idea della storia come progresso è rimasta a lungo negli animi anche dopo le grandi crisi delle guerre civili europee.

Oggi noi sappiamo invece che il progresso politico, la partecipazione attraverso il progresso istituzionale (la democrazia), attraverso il progresso economico, attraverso il progresso tecnologico, attraverso il progresso dei rapporti internazionali, non sono più la medesima cosa.

Uno non fonda l'altro, può anzi distruggere l'altro.

La crescita tecnologica può non produrre nuova ricchezza, né nuova pace, né nuova democrazia. La democrazia può non produrre sviluppo tecnologico, o nuova pace.

Abbiamo imparato che non esiste un meccanismo prescritto dalla natura nella storia.

L'abbiamo imparato proprio grazie al fatto che abbiamo introdotto nel mondo delle energie che non sono naturali: il mondo che è prodotto dall'uomo, il mondo artificiato è per l'uomo non conoscibile.

Rovesciando l'assunto di Vico, si può dire che l'uomo conosce quello che non fa, ma non conosce quello che fa.

Il grande «pregiudizio» del progresso, il progresso come ciò che deve essere interpretato ma che in sé è un dato, e rispetto a cui avvengono le differenze ideologiche (le ideologie borghesi o proletarie, liberali o comuniste), cade sotto i nostri occhi. Non vi è più alla base del nostro vivere comune la convinzione di un'origine immanente delle nostre azioni, di una razionalità che, seguita, conduca alla felicità umana.

Il rapporto tra razionalità e benessere è spezzato e

quindi è spezzata anche l'idea che l'azione umana in quanto razionale produca effetti socialmente benefici.

È crollata all'interno del mondo della tecnologia l'idea di progresso.

Quello che noi abbiamo innanzi è un mondo ricondotto all'uomo, alle sue scelte, che però non hanno più come fondamento la necessità della ragione e la prevedibilità della prassi: sono scelte che si fondano sulla speranza o sui valori non più motivati.

L'uomo è chiamato ad essere creatore perché crea dal nulla di sé. Egli è il fondamento del suo agire, ma il fondamento gratuito del suo agire.

In questo compare la sua dimensione divina. L'essere fondamento del proprio agire è il modo in cui compare nell'uomo il segno divino. L'unico senso in cui possiamo oggi parlare di progresso, è di progresso nella conoscenza di ciò che l'uomo veramente è, di ritorno di tutto il sé umano alle sue radici, e di effusione delle radici in tutto il sé umano. È questa compenetrazione di uomo interiore e di uomo esteriore che prende per noi la forma, non tanto di progresso, quanto quella di compimento.

Il compimento, per esser tale, nel momento in cui si attua, abolisce il tempo.

Il tempo sta appunto nella differenza tra ciò che sono e ciò che faccio. Quando il fare e l'essere divengono la medesima cosa, il tempo è consumato.

D.

A questo punto vorrei farti una domanda che cerca di costringerti al di fuori di quello che è stato il tema del Manuale di mistica, *cioè un discorso basato essenzialmente sull'esperienza empirica della vita e su di una forma proposizionale e quindi anche estremamente precisa.*

Vorrei che tu mi dicessi che posizione deve assumere nella prassi l'uomo che si accorge dell'esperienza religiosa, che vive l'esperienza religiosa, verso un mondo che contiene in sé la possibilità di un proprio annullamento, la possibilità di una guerra che sarebbe distruzione totale. E quindi: quale guerra deve combattere chi vuole combattere la guerra?

R.

Il conflitto nucleare, e in genere il livello della violenza del nostro tempo, assume un carattere totale: ha per oggetto la sopravvivenza umana.

È come se la tentazione del demone di annullare la vita avesse raggiunto il suo vertice di seduzione, così rivelandosi.

Tuttavia il potere del demone deperisce.

Proprio l'incremento senza più limiti della violenza e la perdita delle dimensioni naturali e biologiche dell'uso della forza hanno posto l'uomo innanzi alla coscienza di sé. Hanno dato cioè all'uomo come oggetto della sua coscienza la dimensione di ciò che egli può fare: creare il possibile.

Finora l'autocoscienza umana, l'orizzonte della coscienza, era sempre legata al carattere naturale e necessario dell'uso della forza.

Capire che esso non è più naturale e per questo non è più necessario comporta un cambiamento a livello dell'esistenza umana e della coscienza che si ha dell'esistenza umana.

Capire che la forza non è più naturale, non è più necessaria, significa comprendere che essa è gratuita e quindi evitabile.

L'orizzonte della pace è dunque un orizzonte emergente.

Esso è indescrivibile come prassi. Emerge come orizzonte, non ancora come prassi.

Tutto ciò che le varie prassi possono avere in comune è solo e soltanto l'orizzonte.

Non è possibile creare qualcosa come un partito o un movimento per la pace avente un significato preciso e determinato.

Quello che è esistito con tal nome è semplicemente un segno, una presa di coscienza a livello individuale e comune. Non è una struttura, non è una forza, non è un organismo di potere.

Non è nemmeno, propriamente parlando, una determinazione collettiva. È solamente la manifestazione di uno stato d'animo collettivo che conduce a delle opzioni individuali.

Ma l'incidenza dell'orizzonte comune sulla prassi è molto maggiore.

La mente dell'uomo è come un iceberg nascosto, non appare a livello di comportamenti sociali, meno che mai a livello delle opinioni sociali, e meno ancora a livello delle teorie e delle interpretazioni che descrivono opinioni e comportamenti sociali.

L'orizzonte incide, e incide in misura tanto maggiore quanto maggiore è il crescere della violenza.

Quindi dobbiamo vedere in questo momento, in questo tempo singolare, in cui la violenza cresce pubblicamente ed è pubblicamente registrata, le condizioni di formazione anche di un altro tipo di umanità che è invece nascosta e non registrata.

Se la violenza incontra oggi qualche resistenza, se cioè vi è una risposta alla violenza, essa nasce da una tale presa di coscienza.

Ma il punto debole e doloroso che la tua domanda pone in rilievo, è che noi non possiamo indicare nessuna prassi, se non di volta in volta, e in figura puntuale ed incerta.

Se potessimo esaminare singoli problemi, troveremmo risposte varie ad essi.

Certamente, alcune tra di loro contrarie.

Ma è questo il faticoso travaglio in cui nasce un'umanità diversa.

Questo volto dell'uomo è il suo volto segreto e celato.

Noi vediamo che la storia lo costruisce, ma non ne leggiamo gli occhi, non ne scorgiamo l'immagine.

Scorgiamo soltanto la sfida che determina in ciascun uomo la presenza dell'orizzonte: la creazione della possibilità.

D.

La pace è sicuramente un tema molto critico nell'esperienza di tutti i giorni e quindi non può essere distaccato da quella che è l'esperienza intima religiosa che abbiamo visto essere anche un'esperienza relazionale.

Non credo che la pace possa essere definita come la non guerra: una pace non può essere accettabile al prezzo di arsenali che contengono possibilità enormi di distruzione.

La vera pace è un'altra, e dovrebbe nascere, o deve nascere, ad un diverso livello che non è quello tecnologico, che mantiene una pace per paura di guerra, ma a quello che mantiene una pace come scelta.

La domanda è quindi: che cosa è per te la pace?

R.

La pace è il compimento della storia umana, e si attua nel momento in cui la storia umana rifluisce nel Divino, quando Dio e l'uomo divengono una cosa sola.

Da quel momento Dio è nella pace, la grande avventura dell'alienazione divina nella storia è finita.

È il mondo che dà la pace a Dio diventando Dio.

La pace è la Divino-Umanità.

Ma il suo cammino nel tempo è un cammino croci-

fisso. La pace cammina all'ombra dei missili, delle armi chimiche, a bordo delle armi elettroniche, a bordo cioè di tutto ciò che è morte.

Questo è il volto radicale dell'alienazione divina, che si muove generando ciò che da sé è assolutamente alieno.

Questa violenza dell'uomo sull'uomo è proprio l'alieno.

Dio si è alienato. Ciò rende possibile la violenza dell'uomo sull'uomo e quindi la guerra.

È dentro il quadro dell'alienazione divina, in cui la violenza si costituisce come realtà, che dobbiamo iniziare e continuare l'opera di reintegrazione divina, quindi dell'innalzamento e dell'ascensione dell'umano al Divino, è il cammino verso la suprema pace, quella per cui possiamo dire: la pace nel mondo significa ed esprime Dio nella pace.

La pace nel mondo è Dio nella pace.

Ma per raggiungere questo punto noi dobbiamo percorrere i sentieri che passano per le vie della violenza.

Il sentiero della pace per le vie della violenza è un sentiero che si interrompe in ogni momento, e in ogni momento riprende.

Non è una grande strada maestra entro cui possono camminare le folle.

Nel *Libro di Isaia* è descritta questa grande folla che marcia verso Gerusalemme.

Il Vangelo ci ha insegnato che non è nella forma della grande folla che si va verso la città della pace, ma mediante una serie di singole scelte delle persone, che avvengono in quella dimensione dell'uomo in cui la comunicazione con Dio è ininterrotta; in quello che diciamo « l'uomo interiore ».

È qui che avviene la scelta di pace. Qui nasce la comunione.

Essa si manifesta in atti esterni, ma qui soltanto ha

la sua radice, il suo fondamento. Qui solo essa diviene possibile.

Ecco perché è difficile dare una definizione di pace che sia esclusiva del lungo travaglio che comporta il cammino per raggiungere la pace.

Definire la pace è definire il significato della storia umana, e anche il suo senso.

La pace è un evento escatologico.

È il modo in cui il Divino alienato si manifesta come divino.

È la Resurrezione.

Quando vi è la pace, Dio risorge.

Quando si produce la pace, si aprono le porte della tomba.

Quando si produce la pace, si schiudono le mura del Cenacolo.

La pace è un evento. Quell'evento già annunciato dai Profeti e cantato nel racconto cristiano dagli angeli è divenuto oggi a misura umana. Proprio perché a misura umana è diventata la possibilità della cancellazione dell'uomo.

Ciò che era ed è escatologico, si è talmente avvicinato alla storia da farsi storia.

Storia ed escatologia trapassano l'una nell'altra sotto i nostri occhi.

Noi non abbiamo parole per descrivere questo processo, ma abbiamo esperienza per viverlo, fantasia per inventarlo, mani per costruirlo.

Questo mi sembra dunque oggi il modo in cui si può rispondere alla domanda: cosa è la pace. La pace è ciò che noi facciamo in quanto risorti, ciò che noi facciamo oltre la morte, ciò che noi facciamo oltre la stessa storia. Quando la coscienza della morte totale e della vita totale sono nelle mani dell'uomo, entriamo di fatto in una dimensione che è un «dopo-tempo» collettivo, perché ha proprio il tempo per oggetto.

Il tempo può non esser più.

Da quel momento il rapporto tra l'uomo e il tempo muta. Quando muta il rapporto tra l'uomo e il tempo, storia ed escatologia si guardano negli occhi.

Iniziano gli atti del trapasso dell'una nell'altra. Ma di questo, appunto, di cui c'è pur prassi e costruzione, non c'è un discorso perché qui ha solo spazio e legittimità la meraviglia.

D.
Vorrei suggerirti e vorrei che tu commentassi questa contrapposizione: se la forza del potere è l'organizzazione, la forza della pace è quella dell'anarchismo decisionale derivato dalla certezza e dalla comunicazione con l'altro individuo.

R.
L'uomo è « archico », è esso stesso un principio.

Quando l'uomo scopre di essere ad un tempo l'alieno da Dio, ma anche l'altro in Dio sorge un modo nuovo di rapporto tra l'uomo e l'altro uomo.

Il vero problema è di come l'uomo può comprendere la potenza che gli dà il sapersi Dio alienato.

L'uomo può diventare la Potenza: la Potenza di Dio.

È il miracolo: una parola di cui abbiamo perso il senso, cioè che l'uomo può produrre delle possibilità che non ci sono.

L'uomo è abituato a credere di poter riprodurre quello che già c'è.

Invece l'uomo che vive la dimensione della pace e della Resurrezione sa di poter produrre quello che non c'è, di poter produrre non il reale, ma il possibile.

Sa cioè di poter creare.

Questo è il grande cambiamento che possiamo solo

annunciare: l'uomo è veramente creatore. Quando l'uomo sa di poter creare e che questa potenza sorge nell'umiltà della quotidianità perché è lì che Dio si è alienato allora egli può lasciare che Dio in lui compia il gesto creativo: poiché Dio ha dato all'uomo di compiere la creazione.

Creare vuol dire produrre il possibile.

È perché Dio ha creato la possibilità della creazione in Sé che la creazione è esistita fuori di Dio come aliena.

Dio ha voluto che fosse possibile l'alieno.

L'alieno è diventato reale e Dio, in esso, si è alienato. È diventato uomo.

È perché vuole produrre la reintegrazione del Divino nel Divino, e di sé nel Divino, che l'uomo può risorgere, produrre la pace, ed essere Potenza in questo mondo.

Il fascino del pensiero utopico e di quello rivoluzionario è stato quello di comprendere che l'uomo può trasformare il mondo. Ma può trasformarlo solo perché questa Potenza gli è scritta nel cuore, gli nasce cioè dal di dentro.

Se egli lascia sorgere questa Potenza in lui, allora questa Potenza opera fuori di lui.

È la Potenza del Ritorno.

È la Potenza che traccia la strada per cui l'alienazione divina ritorna alterità in Dio, e l'uomo è l'alienazione che diviene alterità.

È veramente un nuovo modo di essere uomini che ci è chiesto.

Ma questo, in altro modo, non è sempre stato l'uomo?

Forse è soltanto un sapere nuovo che ci è donato, ma non propriamente un nuovo esistere. In ogni esistenza umana l'uomo è stato colui che ha prodotto il suo possibile, perché sempre in lui il Dio alienato ha prodotto il possibile.

Non potremmo comprendere la storia se il possibile non nascesse continuamente da essa come prodotto dell'uomo, come prodotto del Dio che nell'uomo vive la sua alienazione.

D.
Un'immagine che nel corso di questo lavoro mi si è formata e che ora ti esprimo è la seguente: la morte totale è assolutamente contraddittoria al Divino.

Se il male vince sul bene, Dio non è mai esistito.

Ma Dio è.

Eppure sembra esserci la possibilità della vittoria del male sul bene.

Come è possibile superare questa apparente contraddizione?

R.
Possiamo superarla solo se consideriamo la totalità del Divino.

Quando diciamo che Dio si è alienato, diciamo che si è alienato come Dio e quindi si è come perduto. Ha creato quindi la possibilità della vittoria del male.

E Dio contemporaneamente, nel momento in cui si aliena, è sempre Dio, perché solo Dio può alienarsi.

L'alienazione è totale, ma è totale appunto perché è divina: Dio « coincidenza degli opposti ».

Il Dio che si aliena interamente è sempre interamente Dio.

L'alienazione è totale, la Divinità lo è egualmente perché non è possibile l'una senza l'altra.

L'uomo che vive senza Dio è Dio che vive senza Dio, eppure Dio che vive senza Dio è Dio.

L'uomo che vive senza Dio è sempre il Dio alienato.

Il « mistero », cioè il fatto di dover trascendere le categorie e le strutture linguistiche per cogliere quelle che sono le contrarietà radicali del reale, ha qui, appunto, il suo vertice.

Tali contrarietà si consumano appunto l'una di fronte all'altra perché coesistono.

L'alienazione di Dio è la morte di Dio. Noi non possiamo trasformare la morte di Dio in una metafora o un avvenimento accaduto ad un suo fantasma umano.

Quando diciamo che Dio è morto vogliamo esprimere la radicalità di questo evento.

Eppure in questo diciamo anche che Dio è risorto.

Noi non possiamo separare queste opposizioni e neanche relativizzarle.

Non possiamo ridurre la morte di Dio ad uno scherzo a lieto fine perché è la Divinità di Dio che è « giocata » nella morte di Dio.

Non possiamo ridurre la Resurrezione ad una semplice *restitutio in integrum* perché Dio che risorge è il Dio che si è alienato: per questo è l'uomo che dall'alienazione divina risorge come Dio.

Abbiamo detto che questo è un racconto: difatti è il racconto di Gesù.

Noi non possiamo renderlo necessario e nemmeno evidente. Possiamo dire che questo è il senso-significato del racconto che la Chiesa ha annunciato.

Esso ha il duro spessore del reale, non ha la pervietà della ragione, la convenienza intrinseca di ciò che è razionale.

L'annuncio è l'annuncio dell'incredibile e dell'impensabile: della vera morte di Dio e della vera Resurrezione. Della vera Resurrezione del Dio che è morto e che quindi porta nella Resurrezione la sua morte, del Dio che risorge e che rimane per sempre il Dio che si è alienato, dell'alienazione che rimane nella Resurrezione. Il Dio che risorge non è il Dio senza l'alienazione cioè senza l'uomo.

È la Divino-Umanità.

È un Dio divenuto uomo e risorto in quanto uomo divenuto Dio.

È il Dio « più » l'uomo.

Che cosa aggiunge l'uomo a Dio?

La sua storia. La storia infinita.

D.

La domanda che ti ho appena posto, è troppo importante per non richiedere un'ulteriore replica. Considerando l'uomo come prodotto dell'alienazione divina, a questo punto della storia umana mi sento molto più preoccupato della sorte di Dio che non della sorte dell'uomo.

Mentre l'annientamento dell'umanità era prima una possibilità solo del Divino, oggi è una possibilità dell'umano.

Se l'umanità fosse annientata dall'umanità stessa, che ne sarebbe di Dio?

R.

Questa è una domanda a cui appunto non c'è risposta perché bisogna lasciare la domanda nella forma da te proposta.

L'umanità può essere annientata perché Dio ha svuotato sé stesso, secondo la parola della *Lettera ai Filippesi*.

Il Dio alienato spinge la sua alienazione sino alla sua autodistruzione?

E solo autocompiendosi in questa forma, morendo nell'umanità, che Dio, come tutta l'umanità, risorge?

Anche questa possibilità deve essere detta.

Esiste la possibilità del suicidio collettivo dell'umanità?

La Croce è esistita, essa è il grande simbolo della

storia umana e il segno di questa possibilità della morte di Dio nell'uomo.

E tuttavia nell'annuncio cristiano la Croce è anche un evento salvifico. Essa annunzia la liberazione dell'umanità dalle possibilità dell'annientamento.

L'ultimo senso della Croce contiene in sé l'annuncio che l'umanità non sarà distrutta. È l'annuncio della Resurrezione che ci dice ciò. Ci dice cioè che l'escatologia non compare nel vuoto della storia.

Il corpo crocifisso è il corpo glorioso risorto.

L'unicità dell'evento di Gesù sta proprio nel fatto che è anche un evento unico. È come se la possibilità della distruzione fosse consumata in lui.

In questo sta il concetto di Redenzione.

D.

Vorrei ora domandarti qualcosa riguardo a ciò che noi abbiamo chiamato nel Manuale *l'esperienza mistica.*

Un aspetto che è subito evidente è che esistono diversi gradi di esperienza mistica, di cui il più alto e il più vicino a Dio, o meglio, il momento in cui Dio è più vicino all'uomo, è quello del non-tempo, che ha come conseguenza la trasformazione dell'evento in avvento.

Ciò che volevo chiederti precede questa alta esperienza mistica: riguarda la coscienza dell'esperienza religiosa nella relazionalità con l'altro, e quindi un discorso sui rapporti sociali.

R.

L'esperienza religiosa è eminentemente un'esperienza che avviene nel sociale; suppone un referente sociale che offra all'esperienza il suo linguaggio.

Il linguaggio è un fatto sociale, l'esperienza religiosa ha bisogno del linguaggio per potersi esprimere.

L'esperienza religiosa non è in sé linguaggio, e tuttavia essa può diventare esperienza solo mediante la parola.

Il sentimento profondo dell'esperienza divina legata ad ogni forma di esperienza religiosa chiede, per essere riconosciuto, la tradizione del linguaggio, il linguaggio della tradizione.

È questo il vincolo che, attraverso la società, si stabilisce tra uomo e uomo.

Questo è il valore del sociale.

Il sociale mantiene sempre aperta la potenzialità dell'esperienza religiosa, perché ne custodisce il linguaggio.

Nel momento in cui l'esperienza religiosa accade, l'avere un linguaggio consente di appropriarsene e di riconoscerla.

Si può usare il linguaggio senza avere esperienza religiosa. Il linguaggio in sé non è affatto l'esperienza religiosa, il linguaggio è semplicemente la garanzia di potenzialità dell'esperienza religiosa.

Questo crea la tensione tra l'istituzione e l'esperienza.

Ogni tradizione suppone un linguaggio regolato, e un'istituzione che regola il linguaggio.

Ma regolare il linguaggio, conservare il linguaggio regolato, non suppone affatto l'esperienza religiosa.

L'esperienza religiosa parte dal linguaggio, ma, quando essa lo ha usato, lo riplasma, lo ricostruisce, lo modifica.

In questo è quasi inevitabile che essa entri in contrasto con l'istituzione. Che esso sia aperto o sia dissimulato, dipende dalla qualità dell'esperienza religiosa e anche dalla capacità del soggetto di operare il linguaggio, di introdurre concetti nuovi, esperienza nuova, in un linguaggio stabilito. Il grado di conflittualità è determinato dalla misura in cui il soggetto che porta l'e-

sperienza religiosa riesce ad inserire la sua esperienza nel contesto del linguaggio tradizionale.

In certi casi la rottura può essere inevitabile. Prendiamo due casi simili ed estremi, quasi contemporanei: i riformatori Lutero e Teresa d'Avila. Ambedue hanno cercato una riforma globale dell'istituzione religiosa a partire dall'annuncio dell'esperienza dell'immediatezza divina. Hanno ambedue voluto introdurre nel linguaggio religioso il tema dell'immediatezza del Divino.

Uno ha scelto la via della contrapposizione, l'altra la via della giustapposizione.

Una è diventata la riformatrice del Carmelo, e quindi ha operato una riforma.

Senza Teresa d'Avila il cattolicesimo dell'età barocca è impensabile. Essa ha riformato il linguaggio religioso a cui apparteneva.

Lutero invece ha riformulato il linguaggio religioso a cui apparteneva. Ha dovuto così rifondare un'istituzione, quella che poi è stata la Chiesa evangelica e le Chiese protestanti.

Sono due mòdi molto diversi: ma la differenza dei modi non nasconde la somiglianza delle intenzioni.

Il teologo ha conflittualizzato il linguaggio in chiave teologica, la suora carmelitana lo ha dissimulato in chiave esperienziale.

Frattura e dissimulazione sono le forme della creatività del linguaggio religioso.

Il parlare il linguaggio della mistica è stato, in Chiese fortemente regolatrici del proprio linguaggio come nella Chiesa cattolica, opera più di donne che di uomini. Siamo dunque nel bruciante sociale dell'esperienza religiosa, nella sua tensione inevitabile di conflittualità con ciò che le dà il fondamento espressivo.

Senza tradizione non vi è la possibilità di appropriarsi dell'esperienza religiosa, cioè di dirla. Ma senza violare la tradizione non è possibile di dire la propria esperienza religiosa come avente un significato sociale.

Le combinazioni sociali di queste tematiche sono praticamente indefinite. La conseguenza è la pluralità delle esperienze religiose manifestate nella pluralità delle istituzioni religiose.

Vi è la difficoltà di creare una unificazione che possa diventare accettazione effettiva di regole comuni da parte delle istituzioni religiose, le quali fondano la propria autorevolezza nella separatezza del proprio linguaggio, e quindi nella loro specifica canonicità.

Confondere la propria canonicità con quella di un'altra istituzione crea un problema di stabilità del linguaggio che è per le istituzioni di difficile soluzione.

Abbiamo quindi visto come l'esperienza religiosa sia un fatto eminentemente sociale ed al tempo stesso un fatto che propone nella società un elemento di conflitto, nella forma della dissimulazione o nella forma della frattura.

D.
Anche se in parte con questa risposta hai già anticipato il contenuto di questa domanda, vorrei che tu esplicitassi il tuo pensiero sull'esistenza di un rapporto di causalità tra le esperienze religiose e le esperienze sociali.

In altre parole ti chiedo se l'esperienza sociale può modificare l'esperienza religiosa, se l'esperienza religiosa può modificare l'esperienza sociale, se entrambe interagiscono l'una verso l'altra.

R.
L'esperienza religiosa ha una tensione verticale, cioè è rivolta verso ciò che è «sopra» o nel «profondo» dell'uomo.

L'esperienza sociale è un'esperienza orizzontale, si rivolge verso l'altro uomo.

Le due esperienze si incrociano: la loro forma stessa è una croce.

L'esperienza religiosa incrocia l'esperienza sociale perché le dà l'orizzonte entro cui essa può essere formulata.

L'esperienza sociale incrocia l'esperienza religiosa perché le dà i contenuti in riferimento dei quali l'esperienza religiosa può valere da orizzonte.

L'una è la condizione di possibilità dell'altra.

Non c'è società che non abbia esperienza religiosa, non c'è esperienza religiosa che non abbia una referenza sociale.

Ciò è, per il singolo, una situazione tutt'altro che facile poiché si può trovare di fronte ad un circolo chiuso.

Il religioso e il sociale possono fondare l'immobilità l'uno dell'altro. Il religioso legittima il sociale, il sociale costituisce il religioso.

Ciò è molto comune nella storia umana.

La rottura di questo circolo è una rottura dolorosa che si salda spesso con una drammatica rifondazione.

Il Cristianesimo stesso nasce da una sconfitta di questo tipo.

La storia di Gesù è la storia della sconfitta di chi voleva rompere la saldatura del circolo del religioso e del sociale.

E questo è ciò che è avvenuto anche nella Chiesa. Pensiamo alla manifestazione di Francesco, anch'essa non riuscita.

È difficile rompere il circolo tra il religioso e il sociale. Francesco venne riassorbito mentre Gesù rifondò.

Anche Gesù ha prodotto una Chiesa in cui il cerchio si è appunto ricostituito. Anche Lutero o Calvino, che hanno costruito Chiese, hanno riprodotto il circolo.

Non vi è una possibilità di riuscire a escludere la saldatura del religioso e del sociale vista nella forma della società chiusa finché vi sarà storia.

Vi è invece una formula aperta, che è in fondo quella espressa nel termine di comunione. Quando la legge veniva annunziata nella formula in cui Gesù l'annunziava: «ama Dio sopra ogni cosa», «ama il prossimo tuo come te stesso»; questo comandamento è simile al primo, annuncia la religione aperta: quella in cui il singolo si rivolge verso ogni altro uomo e scorge in ogni altro uomo l'immagine di Dio. Il rivolgersi verso l'altro uomo è nel singolo che lo compie un gesto divino.

In questo caso il circolo non esiste, ma esiste invece la Croce, nel senso proprio, che è espansione verso l'alto e verso il basso, nei due lati del mondo.

La Croce e non il circolo, la religione aperta contro la religione chiusa, la società aperta contro la società chiusa.

Quando tu mi proponi appunto la società come relazione, definisci la società aperta, quella in cui l'uomo è rivolto all'altro uomo secondo il tutto di sé.

È quello che abbiamo chiamato prima come società in cui avviene un'esperienza di Resurrezione, in cui il singolo rivolge sé stesso verso l'altro; e in ciò sa di vivere il gesto stesso con cui Dio si rivolge all'uomo.

Sa cioè, in sostanza, di diventare Dio in quel momento, perché guarda l'altro uomo con gli occhi con cui Dio guarda ogni uomo.

D.

Sembrerebbe dunque che l'esperienza religiosa non sia il cogliere l'occasione, ma generare l'occasione, e quindi la possibilità.

Se su questo sei d'accordo, non ti sembra che il vivere l'esperienza religiosa in senso positivo diventi solo una questione di intenzionalità e non di attualità?

R.
L'esperienza religiosa ha la propria possibilità perché Dio si fa presente all'uomo.

Nella misura in cui vi è esperienza religiosa, vi è un «tu» che sorge dinnanzi all'io, un «tu» che «avviene» all'io.

Un'esperienza di questo tipo è tutto fuorché intenzionale.

«Signore, tu mi hai sedotto, ed io mi sono lasciato sedurre» dice Geremia. L'esperienza religiosa irrompe.

L'intenzione è un gesto umano, il gesto dell'uomo in cui viene posto un fine.

L'esperienza religiosa è il contrario: è un'irruzione che è fine a sé stessa.

L'intenzionalità è la definizione della finalità. Nell'esperienza religiosa invece l'uomo riceve.

Ciò che è intenzionale è invece il principio dell'azione. Intenzionalità vuol dire agire.

Esperienza religiosa vuol dire, come dice lo Pseudo Dionigi, «patire le cose divine», ricevere, essere trasformato.

L'esperienza religiosa è qualcosa di assai diverso da ciò che è legato alla intenzionalità.

Non basta l'intenzione di compierla per compierla.

L'intenzione abitualmente può anzi mancare. L'esperienza religiosa non è preceduta neanche dal desiderio della medesima.

Essa si situa in un registro assai diverso da quello che diciamo intenzionale.

Intenzionale è certo la comunicazione dell'esperienza religiosa, nel senso che è possibile l'intenzionalità rivolta ad uno specifico atto di manifestazione dell'esperienza.

Questo atto, all'interno dell'esperienza religiosa, in quanto nasce dal «patire le cose divine», è modo subalterno al «patire le cose divine».

Il registro dell'esperienza religiosa rimane assai diverso dal registro dell'intenzionalità.

D.

Vivere l'esperienza religiosa significa vivere come se Dio non esistesse fuori del sé ma nel sé e nel prossimo.

Questa interpretazione sembrerebbe sancire la fine di un rapporto di sudditanza dell'uomo a Dio.

R.

Padre o padrone?

Questa scissione di immagini mi sembra inevitabile.

Abbiamo del resto detto che la signoria ha la figura dell'angelo, non la figura di Dio.

Quindi, quando tu dici che l'esperienza religiosa avviene all'interno del sé, indichi che il luogo dove avviene l'esperienza è nel profondo.

Prima dell'esperienza non esiste altro che il linguaggio religioso come un referente sociale e istituzionale.

La tradizione è l'istituzione che regola il linguaggio.

Essa non suppone esperienza, ma suppone semplicemente appartenenza.

L'esperienza religiosa sta all'istituzione come ciò che sta al di fuori di essa: ciò verso cui l'istituzione è rivolta, ma ciò che trascende l'istituzione.

Dio sta presso l'istituzione religiosa, non nel cuore di essa.

Dio abita solo il cuore dell'uomo, non vi è altro luogo in cui Dio abiti.

Per questo nell'Antico Testamento vi è l'educazione del popolo a non apprezzare il Tempio, a non fidarsi del Tempio, come se Dio mettesse in guardia contro il suo stesso culto.

Perché il luogo di Dio appunto non è il Tempio, anche se abbiamo visto che il Tempio come luogo di Dio esiste.

È anzi una dimensione stessa dell'alienazione divina il fatto che esista il Tempio, lo « spazio di Dio ».

È la prova dell'alienazione che Dio abbia uno spazio particolare.

Ma se invece consideriamo il momento opposto all'alienazione, la reintegrazione di Dio in sé stesso, e il salire dell'uomo verso Dio, trasportato da questo stesso movimento, allora comprendiamo che in questo movimento non c'è più tempo e non c'è più Tempio.

D.

Quando noi parliamo dell'esperienza del non-tempo, parliamo di una totale invasione di Dio nell'uomo.

Che cosa credi che spinga Dio ad invadere l'io così totalmente e così violentemente, tanto da far sì che in questa esperienza si senta il totale abbandono del Dio come fuori di sé, come eterno, e lo si viva come esperienza totale del proprio non sé nel non-tempo?

R.

Ciò che spinge Dio, in questo caso, a invadere la coscienza dell'uomo è l'esperienza di Resurrezione.

Esperienza di Resurrezione vuol dire che Dio risorge e l'uomo risorge come Dio.

In questo caso l'uomo è trascinato nel momento di Resurrezione, e quindi va oltre il sé e il tempo.

Tutto ciò gli appare come un ciò che è stato.

Dio è spinto dunque a fare il gesto del risorgere dal fatto che ha compiuto anche il gesto opposto: quello del morire.

Proprio perché si è sepolto nella storia umana egli è

come spinto a risorgere là dove l'uomo, figura dell'alienazione divina, luogo-realtà dell'alienazione divina, libera sé stesso e lascia che Dio compia il suo movimento di Resurrezione.

Là dove l'uomo lascia che Dio riprenda nella sua umanità la sua Divinità, avviene il grande cambiamento. L'uomo si trova oltre il sé, si trova a essere pura relazione in Dio: relazione in Dio verso tutti e relazione di Dio con Dio.

Questo è il divenire relazione pura. La figura del tempo è presente, ma al tempo stesso è presente come ciò che è compiuto. Il tempo, lo spazio, i rapporti sociali che ne conseguono, vengono vissuti con una intensità divina.

L'uomo sperimenta la realtà della creazione in Dio, quindi il Dolore divino, ma al tempo stesso sa e conosce la gioia divina della Resurrezione.

In questo l'uomo viene compiuto, al di là di ogni suo desiderio, trascinato da un movimento che egli non possiede, perché è da quel movimento che egli è sorto e da cui è fondato. È da esso che egli ha attinto la differenza originaria del Divino e del creaturale che lo fa specificamente uomo; ed è per questo che la sua storia, la storia, diviene il compimento di Dio.

D.

Quali relazioni intercorrono tra il vivere l'esperienza religiosa così come l'abbiamo definita nel Manuale, *cioè un'esperienza a sé stante perché trae sostentamento da un'esperienza empirica, e le Scritture? E con i dogmi della Chiesa?*

E quindi: qual è il rapporto che chi vive l'esperienza religiosa deve avere con le Scritture e con la Chiesa?

R.
Le Scritture hanno come caratteristica quella di essere un racconto.

Un racconto richiede un'interpretazione.

Il fatto di essere un racconto fa sì che le Scritture siano il referente dell'interpretazione, e quindi siano sempre aperte altre possibilità di interpretazione.

Nella storia del Cristianesimo, come nella storia di Israele, come nella storia di qualunque popolo legato ad una Scrittura, quindi anche nella storia del mondo musulmano, le interpretazioni sono nate sempre in riferimento alle Scritture.

Le Scritture hanno costruito, per dir così, il riferimento delle interpretazioni, l'ambito della loro possibilità.

Cambia questa situazione rispetto alla società secolarizzata in cui viviamo?

Fondamentalmente no, anche se avviene una trasformazione.

Le Scritture, proprio perché sono un racconto, e quindi una serie di eventi, hanno una loro radicale, originaria secolarità: la secolarità del fatto.

Il fatto scritto, ovviamente, ma scritto appunto in quanto fatto.

Vi è nella Scrittura un elemento irriducibile che è la descrizione di un'avventura divina. Dio è il protagonista delle Scritture.

È questa storia di Dio come evento la secolarità della Scrittura.

La lettura della Scrittura si fa a partire dalle condizioni in cui la persona che legge si trova.

Quando la Scrittura si è rivolta ad una società che viveva nel regime sacrale, come tutte le società pagane, come anche la società di Israele, allora la Scrittura ha avuto interpretazioni sacrali; plurime ma tutte sacrali, che collocavano cioè la Scrittura in una situazione di separazione: quella appunto del sacro.

E quindi la storia di Dio era sempre la storia di Dio, ma separata dalla storia dell'uomo anche se interferente con essa.

Vi è certo una relativa contraddizione che torna vivissima nella Scrittura tra la sua lettura sacrale e la sua originarietà di storia di Dio.

Nel tempo in cui viviamo, in cui l'orizzonte sacrale non è più proprio di alcuna società, la secolarità della storia di Dio ritorna nella sua originarietà; ed è per questo che noi possiamo leggere la Scrittura a partire dalla nostra situazione di interpreti che vivono non più in una società sacrale, ma in una società secolare.

Quindi non ha più senso proiettare sulla Scrittura la realtà del sacro, non è più dato di mediare il senso della Scrittura con il significato della sacralità.

Questo consente un'altra lettura della Scrittura.

Anche in questo caso, è la condizione dell'interprete che viene posta in primo piano nell'interpretazione.

Vi è un'omogeneità radicale tra la Scrittura come racconto della storia di Dio nel mondo e la condizione secolare dell'uomo di oggi, di un uomo cioè che non riesce più a riconoscere il Divino come uno spazio separato.

Nella storia che la Scrittura racconta Dio scende nel mondo. Il mondo stesso è uno spazio di Dio. Non vi è realtà che sia preclusa alla manifestazione divina.

Nella situazione secolare tutto appare come investito dall'uomo e non vi è realtà che sia preclusa alla dimensione umana.

Nella Scrittura Dio appare come il soggetto, nella condizione del nostro tempo l'uomo appare come soggetto.

Nell'uno e nell'altro caso Dio e l'uomo si trovano di fronte ad una situazione di alienazione che essi stessi producono.

L'uomo della società secolare produce le realtà tec-

nologiche come alienazione esattamente come Dio ha fatto creando sé nel mondo.

Vi è dunque un perfetto incrociarsi di esperienze tra il racconto scritturale di Dio e l'esperienza dell'uomo nel nostro tempo.

Ciò dà luogo a delle nuove possibilità di incontro tra l'uomo e la Scrittura.

Queste possibilità nascono dal fatto che, sia pure in forma rovesciata, esse raccontano delle storie che sono la medesima storia.

In questo senso noi possiamo prendere la Scrittura come una parola riferita immediatamente alla nostra realtà.

Cio è accaduto anche in passato, ma avveniva in modo sacrale: la parola della Scrittura era prescrittiva della nostra realtà.

Nel nostro caso invece essa è descrittiva della nostra realtà.

Possiamo dunque usare la Scrittura non come legge, ma come rivelazione, e come rivelazione di noi stessi nel momento stesso in cui la Scrittura è rivelazione di Dio.

Non è forse un caso che nella storia della esegesi si sia passati dal metodo storico-critico che cercava di leggere soprattutto la Scrittura come era apparsa al suo autore o all'ambiente del suo autore, ad un altro approccio, quello strutturalistico, che tende a considerarla come un testo contemporaneo.

Da una lettura diacronica siamo passati ad una lettura sincronica. Da una lettura che cerca nel testo il fatto siamo passati ad una lettura che cerca nel testo un significato.

È segno del cambiamento del rapporto tra la Scrittura e l'uomo del nostro tempo.

La Scrittura è divenuta improvvisamente contemporanea.

Tuttavia ciò avviene in modo molto diverso da quel-

lo che accadeva per l'uomo del Medio Evo o dell'età della Riforma in cui la Scrittura era una storia senza tempo.

La Scrittura per noi oggi recupera tutto un valore che aveva nell'epoca patristica, cioè quello di un codice di simboli rivolti verso due direzioni: la storia di Dio e la storia dell'uomo.

La Scrittura le simboleggia, le lancia assieme in modo tale che l'una sia raccontata nell'altra.

Perciò ritrovare il senso del testo nella sua struttura è come recuperare il valore obiettivo che il testo ha in sé stesso come espressione di un evento che non è misurabile nelle categorie croniche, che non è funzionale ad una struttura socio-culturale delimitata.

Per questo diciamo che noi usiamo la Scrittura in modo descrittivo e non prescrittivo, che la leggiamo nella forma del non-tempo e non nella forma del senza tempo: perché vi leggiamo non soltanto la storia di Dio verso l'uomo, ma la storia dell'uomo verso l'uomo e verso Dio.

In questo noi presupponiamo tutto ciò che la Chiesa ha letto nella Scrittura e al tempo stesso ne prescindiamo.

Usiamo cioè del patrimonio delle letture ecclesiastiche della Scrittura in quanto esse hanno costruito la nostra soggettività e quindi sono parte costitutiva della nostra condizione di lettori.

Noi non siamo nati oggi, ma siamo figli della storia e quindi siamo nati dalle interpretazioni, le portiamo con noi. Ma le portiamo nella misura in cui noi possiamo assumerle e farle nostre. Così Chiesa vuol dire l'insieme di coloro che leggono la Scrittura come un libro significante. O forse, in altro modo, coloro che oggi leggono la Scrittura come libro significante possono farlo in quanto sono stati Chiesa.

Dalla memoria ecclesiastica non è possibile prescin-

dere, ma al tempo stesso la memoria ecclesiastica non è più il luogo in cui si interpreta la Scrittura.

D.

Ti ho chiesto prima, e tu hai risposto, circa il ruolo delle Scritture e dei dogmi nell'esperienza religiosa.

Voglio chiederti adesso in che rapporto deve porsi l'uomo che sperimenta Dio con i segni tangibili della Chiesa, quali ad esempio i Sacramenti, dato che il tipo di esperienza mistica che noi abbiamo descritto sembra poter prescindere da questo tipo di segni.

R.

Vi è un senso in cui i Sacramenti, diventati cose, escono fuori da questo orizzonte.

In realtà vi è uno sforzo nella teologia di comprendere la Chiesa stessa come Sacramento, e quindi l'umanità come luogo dell'unione con Dio.

La cosificazione dei Sacramenti nel « sacro settenario » è espressione di un tempo della Chiesa.

Quando i Sacramenti diventano « cose », allora evidentemente su di essi è possibile ogni divisione.

Il Sacramento è oggi circondato dall'insignificanza che lo uccide: noi vediamo morire i Sacramenti..

Lentamente, in un certo ordine, come in una processione, essi escono di scena.

Escono di scena appunto perché essi nella forma attuale sono diventati come una materializzazione e una finitizzazione di ciò che è spirituale e infinito.

Sono diventati perciò luoghi del potere: mediante il Sacramento la Chiesa si costituisce come istituzione di potere appunto perché il Sacramento finitizza l'incontro tra il divino e l'umano.

Non è questa l'intenzione del Sacramento.

Il Sacramento è il segno dell'incontro interiore, è il preannuncio che l'incontro interiore invade il mondo.

Ma esso è diventato invece il contrario: un dominio della cosa esteriore sulla realtà interiore.

Il tempo sacramentario volge alla sua conclusione e la difesa dei Sacramenti nella forma attuale si fa tanto più patetica quanto più la vita diventa Sacramento.

Cosa significa oggi l'Unzione degli infermi? Cosa significa più lo stesso Matrimonio, nella misura in cui esso perde le caratteristiche dell'unione del divino e dell'umano e diviene soprattutto un rapporto sociale sempre meno vissuto nel senso ecclesiale del Sacramento?

Quale senso ha la Cresima, in una Chiesa in cui è così scarso il ruolo della profezia?

E il Battesimo stesso, dato al neonato, che cosa significa nella vita che lo riceve?

Cosa significa nella vita di coloro che glielo offrono, se non l'adempimento di un obbligo sociale?

Che senso ha oggi il Sacramento della Penitenza in un momento in cui è così difficile capire che cosa vuol dire peccato?

E infine l'Eucarestia stessa quale significato ha quando l'idea stessa dell'unione del divino e dell'umano e della trasformazione dell'uno nell'altro è tenuta così chiaramente al di fuori dell'orizzonte del credente?

Non diviene anche qui qualcosa come la reificazione di un pane benedetto, un gesto di nutrimento pio?

I Sacramenti escono dall'orizzonte storico.

Era inevitabile che ci fossero: ma questi Sacramenti, gesti rituali e puntuali, decadono.

Le Chiese si attaccheranno ai Sacramenti come alla loro ultima esistenza; ma tanto maggiore sarà l'attaccamento tanto minore sarà il risultato.

Ciò non significa che i gesti non saranno ancora necessari. Essenziale è interpretare i Sacramenti come segni di una realtà più profonda che è quella in cui si vive; non come atti puntuali, ma come umili espressioni

di una dimensione unica che è appunto la Divino-Umanità.

È nella mistica che il Sacramento ha senso: è solo dal significato che viene percepito il senso.

Il Sacramento riceve cioè la sua capacità di esistere solo per chi ha già ricevuto profondamente la realtà che esso significa. Allora il Sacramento diviene manifestazione di un gesto comune divino e umano; come il cantico di una unione celebrata, come un momento di festa ma non più un momento di potere e di istituzione.

Il Sacramento è ciò da cui nessuno è escluso, mentre oggi il Sacramento è proprio ciò che serve a determinare le esclusioni.

D.

Con ciò che abbiamo detto nel Manuale di mistica, *abbiamo espresso la fine del ruolo della Chiesa così come si è manifestata sino ai giorni nostri.*

La sostituzione del ruolo della Chiesa è data dalla comunità stessa o in qualche modo esiste una qualche possibile revisione di questo ruolo e quindi l'introduzione di nuovi termini nella Chiesa stessa tali da rendere ancora attuale questo dialogo intermediato tra Dio e l'uomo?

R.

Questo tema lo abbiamo già in parte trattato quando abbiamo considerato il ruolo dell'angelo.

Noi abbiamo visto cioè che le dimensioni sacrali e le dimensioni dei valori rimangono perennemente nella storia umana, e la Chiesa fa parte di queste dimensioni proprio perché ha una dimensione sacrale e una dimensione di valore.

Le Chiese come strutture sono inseparabili dalla

storia umana stessa. Esse subiscono, come hanno sempre subito, delle profonde trasformazioni.

Il loro compito tende a diventare sempre più il compito della conservazione di un discorso, e quindi della apertura ad un comportamento.

Abbiamo parlato poco fa della Scrittura; la Chiesa è il luogo dove si legge la Scrittura, è il luogo in cui si celebra il gesto di Gesù. È il luogo in cui, mediante l'esperienza di quella parola e della ripetizione di quei gesti, si mantiene aperto un significato alla storia umana.

In questo senso è possibile che le differenze ecclesiali, proprio nella misura in cui le Chiese diminuiscono come potenza di segno, divengano minori. O meglio: se le Chiese diventano sempre più segno e sempre meno realtà, esse acquistano sempre più la potenza storica del segno.

Credo sia questo il ruolo delle Chiese: diventare sempre più un semplice segno.

Non volere cioè più essere la forma della storia universale, ma il segno del Regno, lasciando che sia la storia stessa a partorire il Regno. Ponendosi in una situazione che è ad un tempo molto forte per un verso e molto debole per l'altro.

Tutte le Chiese vogliono occupare spazio, nel senso di esercitare un potere anche solo etico, fondamentalmente legato al: « tu devi ». Ebbene in questo esse non hanno potenza, poiché l'uomo di oggi non si trova sotto il segno del « tu devi », ma sotto il segno della libera possibilità per un verso e sotto il segno della pura necessità per l'altro.

Il « tu devi » comporta una libertà regolata. L'uomo di oggi si trova da un lato sotto il segno della necessità inevitabile e dall'altro lato della possibilità aperta.

Le Chiese devono essere il luogo in cui si riconoscono la necessità in cui l'uomo vive, le costrizioni in cui l'uomo vive e le possibilità che nascono dalle costrizioni,

cioè un luogo di autocoscienza dell'umanità. Questo le Chiese lo stanno già facendo.

Ma questo comporta una estrema modificazione delle Chiese come soggetto totale.

Le Chiese, più che un soggetto, diventano uno spazio, un luogo, divengono cioè delle mediazioni che si assottigliano sempre di più, perché vogliono mettere in rilievo, in modo crescente, l'immediato.

Le dimensioni della Chiesa tendono perciò a farsi più sottili. Ciò non significa che non siano meno importanti o anche meno tenaci.

Le Chiese non possono sparire, ma devono trasformarsi; o meglio, riconoscere le trasformazioni che già si operano in esse obiettivamente.

Come abbiamo detto altre volte in questo discorso, non si tratta qui di lanciare un nuovo messaggio, quanto piuttosto di far riconoscere quello che la realtà esprime giorno per giorno.

Non credo che ci debbano essere nuovi messaggi, ma che si debba far sì che la realtà stessa divenga un messaggio.

Le Chiese stesse sono già questa realtà divenuta messaggio. Quello che ostacola il cambiamento è che esse non sanno comprendersi, non sanno accettarsi e vivono, come impoverimento, il loro diminuire.

Ma proprio nel loro diminuire sta il loro crescere. Proprio cioè nel fatto che esse non siano più discipline, che non siano più strutture, che non siano più uniformità sta la loro possibile grandezza.

Ciò che è vivo veramente nelle Chiese è il loro tendere a divenire semplici annunci dell'immediatezza del divino nell'umano e dell'umano nel divino: segni di realtà che non hanno quasi più bisogno di segno.

La gloria delle Chiese sta nel rendersi sempre meno necessarie.

Soltanto quando l'immediatezza del divino nell'umano e dell'umano nel divino sarà compiuta, la Chiesa

non sarà più necessaria. Finché vi sarà storia, la mediazione ecclesiale sarà sempre il luogo in cui l'uomo apprende Dio come diverso e in cui Dio sperimenta la sua diversità dall'uomo.

Sarà sempre il luogo dello scambio di queste esperienze; anzi sempre di più sarà desiderabile che nella Chiesa Dio possa parlare e l'uomo possa ascoltare e viceversa. E sarà più desiderabile che le Chiese siano il luogo in cui Dio parla, Dio ascolta, l'uomo parla, l'uomo ascolta; ascolta Dio, ascolta l'altro uomo.

Di questa realtà ecclesiale abbiamo bisogno; ma come essa è diversa ancora dalle immagini recepite e canoniche delle Chiese, e come simile invece alla pratica concreta della vita ecclesiale come avviene informalmente, come avviene nei cuori e nei desideri!

C'è contraddizione tra il peso della memoria e l'urlo della realtà.

Le Chiese vivono lacerate tra questi due aspetti: tra un'armatura che non difende più e una vita la cui tenuità rende difficile il riconoscimento.

Però il senso del futuro è evidente: basterebbe guardare al fatto che vita e armatura nelle Chiese sono due cose ormai separate.

Forse ci sarà sempre bisogno di un po' di armatura, ma sempre un po' di meno.

Bisognerà dunque lasciare che le forme inventive entro cui si nasconde la vita possano essere manifestate, diventare vere invenzioni.

È un nuovo tipo di essere Chiesa che bisogna inventare.

Ed è questo che sta accadendo, non senza conflittualità, ma come un processo inevitabile.

Il descrivere la nuova figura della Chiesa è difficile.

Forse anche il modello paolino delle comunità carismatiche ha un suo valore. Esso sembra un modello dimenticato, potrebbe essere anche un modello che ritorna.

Cosa erano le comunità paoline se non un luogo in cui Dio parlava all'uomo, l'uomo parlava a Dio e l'uomo parlava all'uomo?

Qualcosa di questo riaffiora.

Le *Lettere ai Corinti* non sono state scritte invano.

Vi è dunque qualche altro modello ecclesiale che noi non conosciamo ancora e che potrebbe essere il modello con cui si apre il terzo millennio.

Queste Chiese diverranno un luogo ospitale per tutti gli uomini, e avranno senso appunto come pratica dell'ospitalità, come luogo in cui l'identità e l'alterità sono la medesima cosa, come luogo dunque in cui si procede, per usare il linguaggio che abbiamo qui adoperato, in modo aperto e cosciente, dalla alienazione divina verso l'alterità di Dio in Dio.

Le Chiese sono poste sotto il segno della Resurrezione avvenuta e della comunicazione della Resurrezione avvenuta ad ogni uomo.

D.

La Chiesa, secondo quanto hai detto ora, deve abbandonare la sua attualità prescrittiva che si manifesta nel « tu devi », oppure, estendendo questo significato, anche al « tu non devi ».

Perdere la caratteristica di prescrizione in qualsiasi esempio di collettività umana ha tanto senso quanto esiste la maturità di autocoscienza del singolo e come tale, di riflesso, della collettività.

Quali segni ti fanno pensare che l'uomo oggi abbia raggiunto questa capacità di autocoscienza e che quindi la Chiesa possa essere in qualche modo il luogo dell'autoscienza, della descrizione e non della prescrizione?

R.
Ma ciò avviene ovunque.

Non c'è realtà che non sia così. Quando ci troviamo di fronte alla fine delle ideologie, quando scopriamo che l'universo che l'uomo ha costruito è dall'uomo imprevedibile; quando la ragione diviene agente fisico mediante la macchina e l'energia, la conoscenza che l'uomo ha del suo mondo diviene semplicemente un calcolo di probabilità, comprendiamo che veramente abbiamo voltato pagina nella storia. Finché l'uomo aveva innanzi la natura come il libro della scienza (ed è caratteristico dell'uomo occidentale di avere visto che la natura era ciò dinanzi a cui egli stava come soggetto e che egli poteva dunque come soggetto riprodurre in sé la natura e diventare sapiente della sapienza della natura), finché dunque la natura stava innanzi all'uomo e la scienza rispondeva, nell'uomo, alla natura, allora obiettivamente era possibile all'uomo vivere una situazione di sicurezza razionale.

La ragione, in quanto voce della natura, era, come natura riespressa nell'uomo, il fondamento della sua sicurezza.

Ma questo è avvenuto ed ormai è passato, e il rovesciamento si è prodotto.

Proprio il fatto di aver incorporato la natura nella ragione e di avere immesso la ragione nella natura ha reso l'uomo imprevedibile all'uomo, dubbia la permanenza nell'ambiente umano, incerto il destino dell'umanità, insicure le regole di governo dell'uomo. In queste circostanze, dunque, in cui tutto è diventato incerto, l'uomo entra in una situazione obiettivamente nuova.

È questa situazione che obbliga l'uomo a cambiare.

Il risultato potrebbe essere la fine violenta dell'umanità.

Ma come alternativa alla guerra di tutti contro tutti vi è il cambiamento.

Un cambiamento in cui l'uomo acquisti la possibili-

tà di governare il mondo che egli ha creato comporta delle strutture più dolci e più deboli, delle forme di comunione di coscienza, dei luoghi di decongestionamento della volontà di potenza.

Noi possiamo moltiplicare gli eserciti, gli Stati, i partiti. Questa via, se dovesse essere applicata con rigore, condurrebbe con rigore alla fine.

Ma si può anche pensare che altre forme nascano.

Ci troviamo di fronte ad un problema già discusso precedentemente. Vi è la necessità che altre forme nascano; ve ne è quindi la possibilità.

Quello che si può dire è che se nascono nuove forme, la loro possibilità ha una figura necessaria, quella che qui abbiamo descritta, cioè di comunioni che non siano identificazioni collettive totali e in cui il momento istituzionale deperisca e il momento comunionale emerga.

Questo può valere in molte forme, in molti modi: nei rapporti inter-umani. Nei rapporti che esistono tra uomo e donna, tra uomo e uomo, nella vita comune.

Può avvenire senza nessuna forma particolare, come un cambiamento dell'atteggiamento umano nella vita quotidiana.

Le forme sono dunque molto incerte, possono avere una qualche struttura, possono avvenire anche in forme in cui la struttura non è formalizzata e appariscente.

La volontà di potenza espressa in istituzione e in struttura è la risoluzione catastrofica della necessità in cui l'uomo si trova e la negazione della possibilità che gli è offerta.

La possibilità che gli è offerta lo obbliga ad un mutamento nelle forme costitutive della sua socialità; cioè al deperimento del momento autoritario e istituzionale a beneficio del momento comunionale.

Ciò non toglie ovviamente che anche nelle comunioni occorra una forma di regole e anche una forma di

« auctoritas », forse una forma di carisma. Ma indubbiamente questa non può mai essere l'ultima parola.

Di questo noi siamo desiderio.

Non è questa la grande speranza del '68?

E non è il '68 l'ultima produzione culturale europea, l'ultimo tentativo di identificazione di un modello europeo?

Certo, ne vediamo anche il fallimento.

Ma il fallimento è anche la cancellazione del modello? No, perché nessuna alternativa ad esso è nata.

Ciò che noi viviamo dopo è il riflusso da quel modello, ma non propriamente un altro modello.

Sicché in fondo l'interrogativo rimane identico: quello di creare dei luoghi di comunione.

Questo mi pare sia il ruolo delle Chiese.

Per questo le Chiese hanno trovato improvvisamente un guadagno di influenza con il movimento per la pace.

Potrebbero avere anche una grande funzione storica nell'occidente europeo qualora diventassero questi luoghi di ospitalità e di comunione.

Se perdessero la rigidità istituzionale, e la loro separatezza ecclesiastica, non diventerebbero il luogo ideale di questa nuova realtà comunionale?

E, come le Chiese, anche altre realtà potrebbero farlo.

Ma le Chiese sono ancora le più adatte, solo che ne avessero la coscienza.

Le necessità di superare la sfida storica della ragione e della natura fuse in un'unica realtà obbligano l'uomo a inventare nuove forme di vita sociale in cui si configuri in modo diverso il rapporto tra uomo e uomo, e soprattutto prenda figura diversa il sociale stesso, un sociale cioè in cui l'istituzionale, e quindi l'« auctoritas », abbiano un'altra forma. E non siano più possibili assolutizzazioni della loro funzione; il tutto si risolva costantemente nelle sue parti e riemerga costantemente

da esse senza mai sovrapporsi ad esse come una forma particolare e totalizzante da esse separata.

D.

Il fatto che la Chiesa non debba in nessun modo intervenire nel sociale, almeno con contenuti di tipo prescrittivo, sembra essere paradigma del fatto che anche l'uomo non debba intervenire nel sociale: almeno questo sembra valere per l'uomo che si sia reso conto di essere prodotto dell'alienazione divina.

Infatti in questo caso l'uomo imporrebbe dei « tu devi » o dei « tu non devi ».

Si arriva quindi ad un modello di immobilità sociale.

Come si deve quindi esprimere la relazione in questo contesto?

R.

Il « tu devi » non ha mai creato altro che la staticità sociale. Se ha creato del movimento, lo ha creato in quanto il « tu devi » si è contrapposto ad un altro « tu devi » e quindi ha generato il conflitto.

È possibile pensare ad un'umanità non conflittuale?

Un'umanità cioè in cui la dinamica non sia il conflitto?

Se è pensabile un'umanità in cui la dinamica non sia il conflitto, è una umanità in cui il « tu puoi » è messo al posto del « tu devi ».

Il « tu puoi » certo può generare la conflittualità, ma mentre il « tu puoi » non la genera necessariamente, il « tu devi » la genera necessariamente.

Il « tu puoi » è la possibilità del non conflitto.

« Tu puoi » significa in sostanza che « tu puoi » an-

che di fronte all'altro. Significa dire non solo « tu puoi » a te stesso ma « tu puoi » anche all'altro.

I due « tu devi » sono conflittuali.

I due « tu puoi » possono non esserlo.

Il riconoscere la contestualità dei « tu devi » mette l'accento sul contenuto.

Il riconoscere la contestualità dei « tu puoi » mette l'accento sulla forma della libertà.

Quando io riconosco che un altro dice un « tu devi » contrario al mio, siamo nell'immobilismo puro del conflitto totale.

Ma i due « tu puoi » possono, in sostanza, mettere l'accento proprio sul « puoi » e quindi diventare componibili.

Il « dover » è assoluto, il « poter » è relativo. Il « devi » mette quindi l'accento sul ciò che tu devi. Il « puoi » mette l'accento sul verbo e quindi riconosce come sua categoria la possibilità. Riconosce la possibilità e riconosce l'alterità; è la via non conflittuale.

La relazione tra dinamica e libertà è una relazione di carattere originario, mentre quella tra dinamica e autorità è di carattere derivato.

È l'esclusione mutua del « tu devi » che genera la dinamica nella forma del conflitto.

Ma è la complementarietà del « tu puoi » che genera la dinamica come spazio dell'uno nell'altro, come riconoscimento dell'alterità e quindi un altro tipo di dinamica.

D.

Hai, in quest'ultima domanda, trattato la differenza del mondo del « tu devi » e del « tu puoi », la conflittualità dell'uno e la non conflittualità dell'altro in maniera assolutamente omogenea: l'uno o l'altro.

La realtà dei fatti presenta il mondo del « tu devi »

intersecato con il mondo del « tu puoi ». La parte più debole socialmente sembrerebbe essere quella relativa al mondo del « tu puoi » anche se questa è la parte forse più forte dal punto di vista della potenza.

È sufficiente questo bilanciamento tra non potere e potenza per mantenere l'equilibrio tra il mondo del « tu puoi » e quello del « tu devi »?

O occorre creare un tipo di relazionalità tra questi due mondi e quindi un tipo di adattamento sociale del singolo a questo duplice mondo?

R.

Per rispondere a questa domanda dobbiamo tornare, credo, alle tesi fondamentali del *Manuale*.

Il « tu puoi » è l'alienazione divina che si rovescia in alterità divina: è dunque la potenza della Resurrezione.

Il « tu devi » è invece il volto congiunto dell'angelo e del demone.

Il « tu devi » genera allo stesso tempo il valore appunto dell'angelo e la conflittualità propria del demone.

Quando nell'umanità compare il « tu puoi » allora compare la Resurrezione, cioè la potenza divina.

Dio è potente quando risorge.

In questo caso, colui che dice « tu puoi » è Dio stesso e per un altro verso è l'uomo stesso.

Dio dice « tu puoi » all'uomo, l'uomo dice « tu puoi » a Dio.

Quando comincia il volto della perfetta libertà, è la Resurrezione che si manifesta. In questo caso, possiamo dire che il vero conflitto è tra il « tu puoi » e il « tu devi ».

È il conflitto tra la Resurrezione e il mondo dell'angelo e del demone.

È la Resurrezione di Dio che sta innanzi alla sua alienazione.

È qui che si determina il radicale conflitto in questo tempo.

Qui troviamo in un modo nuovo le parole della Scrittura: « Dio ha scelto le cose che non sono per confondere le cose che sono ».

Il vero volto del Divino sono coloro che sono abbandonati, emarginati, oppressi. È ciò che oggi le Chiese dicono nel loro nuovo messaggio: che non è il mondo del potere il vero mondo.

È il mondo del desiderio, della speranza, della creatività, di ciò che è oppresso ed emarginato, cacciato, conculcato, distrutto, violentato. Proprio questo mondo che subisce con estrema radicalità la potenza del « tu devi », è proprio qui che emerge il mondo del « tu puoi ».

Quando ci si affida alla dialettica della forza, ci si affida alla potenza dell'angelo e del demone. Ma nel racconto di Cristo, la Resurrezione ci dice che vi è un'altra realtà. L'esperienza dell'uomo ci dice oggi che questa realtà è l'unico orizzonte che l'uomo abbia innanzi come orizzonte.

È l'unico orizzonte che la parola possa dire senza vergognarsi di essere parola.

L'orizzonte del potere istituzionale, del potere violento o dell'anti-potere istituzionale, dell'anti-potere violento che si confrontano, hanno per sé le radici della memoria, le abitudini, gli istinti. Ma non hanno la qualità nuova che è nella storia di oggi che è appunto la realtà della Resurrezione in cui noi viviamo e per cui non possiamo più legittimare la potenza della violenza.

Dio è nell'alienazione, ma Dio è anche nella Resurrezione.

E ora è come se il passaggio da alienazione a resurrezione fosse splendido e vittorioso, come se la Resurrezione potesse fasciare d'amore il mondo alienato e quindi l'uomo esprimere l'unità tra il Dio che si è fatto alieno a sé e ha lasciato che prorompesse la potenza del

male e del peccato, e il Dio che ha attraversato la potenza del male e del peccato per ritornare attraverso di esso alla pienezza della Divino-Umanità che egli ha desiderato di essere fin dal principio.

Viviamo in questo radicale passaggio tra i due tempi di Dio nel mondo.

La scelta che ci è data è proprio quella che determina in quale tempo stare.

La potenza della morte e dell'alienazione di Dio è la forza che spinge avanti il mondo verso la Resurrezione.

Leggiamo le parole del profeta Isaia sulla pienezza di Gerusalemme, come se fossero scritte per noi, come se veramente noi fossimo già giunti sulla piazza della città di Dio. Dove sovrabbonda il dolore, ivi prorompe la gioia.

Dio è la coincidenza degli opposti. Noi siamo quel braccio di storia che vede gli opposti coincidere e quindi intende l'alienazione del tutto e il fluire dell'uno nell'altro, il compimento del divino nell'umano e dell'umano nel divino, la Divino-Umanità che concilia in sé e unisce la Divinità e l'umanità.

D.

La società del « tu puoi » è possibile in questo mondo oppure è forse un concetto limite tale da essere realizzato solo alla fine del tempo?

E inoltre: la società del « tu puoi » può estrinsecarsi nelle società « politiche » che attualmente sono state attuate nel nostro mondo, siano esse marxiste, siano democratiche, siano dittatoriali?

R.

Questo è il tempo della potenza divina pura, in cui Dio compare come Dio all'interno dell'umanità stessa.

Sì, è possibile.

Anzi non solo è possibile, è necessario.

E più che possibile, più che necessario, è.

In questo momento non esiste altro che il « tu puoi ».

Non c'è più nessuna coerenza al di sopra del mondo dell'uomo, non c'è più nessun assoluto, non ci sono più verità misuranti, non c'è più nulla, non ci è rimasta che la libertà.

Non è rimasto proprio altro.

Tutto è diventato contingente.

Nessun assoluto immanente affascina più i nostri pensieri.

Non ci sono più dèi.

Il potere angelico è consumato.

Il potere demoniaco è involgarito.

Non ci è rimasto che questo orizzonte.

Certo esso non si impone con la violenza, ma si impone con la necessità.

Io non credo che ci possa essere per l'uomo altro modello del « tu puoi ».

Ci vorranno forse generazioni perché ciò si realizzi. O forse basterà una soltanto.

Ma il linguaggio non può riconoscere altra possibilità che questa. Quando cessa di riconoscere questa possibilità cessa di essere linguaggio.

Il contrasto tra il Dio alienato e il Dio risorto non potrebbe essere più grande.

Ma quando sarà totale, ogni mistificazione ideologica, se possiamo dir questa parola antica, sarà divenuta un semplice desueto artificio verbale.

Allora evidentemente capiremo la potenza del « tu puoi » come dimensione collettiva.

Ci sarà una nuova umanità: certamente questo è infine l'orizzonte in cui questo *Manuale* è stato scritto: l'aver visto l'uomo nuovo. Se non vedessimo l'uomo nuovo, non potremmo parlarne.

La parola viene da lui. L'uomo nuovo è già futuro, è già realizzato. Noi ne riceviamo nel presente l'eco, l'eco che ci attrae e ci conduce verso quel punto di pienezza che nella storia è già e che produce già il tempo attuale.

Noi camminiamo verso ciò che pre-esiste, verso ciò che è già dato, verso ciò che è da sempre poiché nel Dio origine c'è anche il Dio compimento, perché la Divino-Umanità in Dio è già nella Divinità stessa.

Noi possiamo vedere le cose nel tempo ed è un modo realissimo di vederle.

Noi possiamo presentire le cose nell'eternità, nell'oltre ogni tempo, in ciò che contiene tutti i tempi: anche questo è un reale modo di vedere.

È quindi perché c'è un «già realizzato» che noi oggi camminiamo. È per questo che ci è possibile mettere i passi in tracce che già esistono.

Abbiamo detto che Dio è coincidenza degli opposti: che è radicalmente alienato ed è radicalmente risorto.

Questo è nell'eternità, questo è nel tempo. Dio è alienato nel tempo, reintegrato nel tempo: alienato e reintegrato nell'eternità. La parola umana deve qui farsi specchio di realtà che non sono temporali ma che pure lo sono anche. Deve cioè dire il tempo prima e dopo di esso: capire anche come il tempo è incluso nell'eterno, come il tempo è anch'esso eternità.

Comprendere il mondo dai due lati, di Dio e dell'uomo, è oggi impossibile.

C'è un punto in cui si potranno comprendere ambedue le cose. Questo è un punto verso cui tendiamo: e ciò è anche inevitabile a dirsi. Vi è un momento in cui la Divino-Umanità potrà vedere ogni suo momento come perfetto ed ogni sua perfezione come momento. Il tempo disteso nell'eternità, l'eternità inclusa nel tempo.

Questa infine è la mistica: il potere vivere interamente la temporalità come ciò che viene dall'eternità e va verso l'eternità; come ciò che per l'eternità è il valore

supremo perché l'eternità ama essere tempo, così come il tempo ama essere eternità.

E in questo circolo stanno la realtà umana e divina che sono fatte l'una per l'altra, che non possono essere l'una senza l'altra. Nella libertà più piena dell'una e dell'altra, ma nell'attrazione reciproca fino a costituire la perfetta unione, quella in cui Dio è veramente Dio perché è veramente Dio-uomo e in cui l'uomo è veramente uomo perché è veramente uomo-Dio.

INDICE

PARTE PRIMA

LA TEORIA

PARTE SECONDA

LE PROPOSIZIONI

PARTE TERZA